PODPIS ZAUFANY
MARCIN ZBIGNIEW
PODBIELSKI
10.08.2026 13:23:10 GMT+0200
Dokument podpisany elektronicznie
podpisem zaufanym

AUTOREFERAT HABILITACYJNY

DR MARCIN PODBIELSKI
UNIWERSYTET IGNATIANUM W KRAKOWIE

SPIS TREŚCI

1. Imię i nazwisko 1
2. Posiadane dyplomy, stopnie naukowe lub artystyczne – z podaniem podmiotu nadającego stopień, roku ich uzyskania oraz tytułu rozprawy doktorskiej 1
3. Informacja o dotychczasowym zatrudnieniu w jednostkach naukowych lub artystycznych 1
4. Omówienie osiągnięć 2
   (a) Główne osiągnięcie naukowe stanowiące znaczny wkład w rozwój dyscypliny filozofia 2
      (i) Syntetyczne określenie osiągnięcia 2
      (ii) Forma prezentacji osiągnięcia: indywidualny wkład w publikację zbiorową 2
      (iii) Omówienie treści osiągnięcia 7
   (b) Inne osiągnięcia naukowe po uzyskaniu doktoratu 13
      (i) Osiągnięcie dodatkowe w cyklu powiązanych tematycznie artykułów: analiza kwestii obecności pojęcia bytu indywidualnego u Maksyma Wyznawcy 13
      (ii) Praca nad zagadnieniem logosu i rekonstrukcją elementów filozoficznych w myśli Ewagriusza z Pontu 24
      (iii) Praca naukowa nad tekstem nowego przekładu Plotyna na język polski 25
      (iv) Prace badawcze nad dziełem Platona 26
5. Informacja o wykazywaniu się istotną aktywnością naukową albo artystyczną realizowaną w więcej niż jednej uczelni, instytucji naukowej lub instytucji kultury, w szczególności zagranicznej 28
   (a) Istotna aktywność naukowa w Centre National de Recherche Scientifique 28
   (b) Aktywność naukowo-badawcza jako pracownika The King's College, New York City, USA 29
   (c) Inne formy zinstytucjonalizowanej pracy badawczej w ośrodkach zagranicznych 29
6. Informacja o osiągnięciach dydaktycznych, organizacyjnych oraz popularyzujących naukę lub sztukę 30
   (a) Osiągnięcia dydaktyczne 30
   (a) Osiągnięcia organizacyjne 32
      (i) Praca organizacyjna i naukowa w „Forum Philosophicum" 32
      (ii) Redakcja publikacji „Plotyn. Dzieła wszystkie" — aspekt organizacyjny 32
      (iii) Inne prace edycyjne 32
      (iv) Prace projektowe i administracyjne w projektach badawczych 33
   (b) Osiągnięcia popularyzacyjne 33
7. Inne informacje dotyczące kariery zawodowej wnioskodawcy 34
   (a) Instytucjonalne projekty badawcze 34
   (b) Udział w konferencjach 34
   (c) Recenzje wydawnicze artykułów zgłaszanych do czasopism 34

1. Imię i nazwisko

Marcin Podbielski

Oficjalne dane kontaktowe

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie
Wydział Filozoficzny
Katedra Historii Filozofii
ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków

Orcid

0000-0002-3633-8797

2. Posiadane dyplomy, stopnie naukowe lub artystyczne – z podaniem podmiotu nadającego stopień, roku ich uzyskania oraz tytułu rozprawy doktorskiej

magister filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski, 13.06.1994, na podstawie pracy magisterskiej *Arystotelesowska katharsis: filologiczne i filozoficzne możliwości interpretacyjne*

doktor nauk humanistycznych w dziedzinie filozofii, 19.04.2002, Katolicki Uniwersytet Lubelski, na podstawie rozprawy *Platońska krytyka sztuki i jej źródła*, promotor O. Prof. dr hab. Edward Zieliński, recenzenci prof. dr hab. Janina Gajda-Krynicka, prof. dr hab. Henryk Kiereś

3. Informacja o dotychczasowym zatrudnieniu w jednostkach naukowych lub artystycznych

10.2013–	adiunkt naukowo-badawczy w Instytucie Filozofii Akademii Ignatianum, od 1.10.2023 Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie
10.2011–09.2013	adiunkt naukowo-badawczy w Instytucie Kulturoznawstwa Akademii Ignatianum w Krakowie
10.2002–09.2013	adiunkt w Wyższej Szkole Menedżerskiej w Warszawie (nazwa dwukrotnie zmieniana po moim odejściu, najpierw Menedżerska Akademia Nauk Stosowanych, obecnie instytucja włączona do Akademii Finansów i Biznesu Vistula, część grupy Vistula), na urlopie bezpłatnym od października 2006 do września 2008 i od października 2009 do września 2011
10.2002–09.2011	adiunkt, Wydział Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, na urlopie bezpłatnym od października 2006 do września 2008 i od października 2009 do września 2011
09.2009–09.2011	pracownik badawczy na stanowisku agent contractuel w Centre National de Recherche Scientifique, Delegatura Ile-de-France Est, Unité propre de recherche 76 Centre Jean Pépin (obecnie Unité mixte de recherche 8230)z siedzibą w Villejuif, zatrudnienie finansowane z programu Unii Europejskiej Marie-Curie European Fellowship for Career Development dla realizacji opracowanego przeze mnie programu badawczego Fictions and Arguments of Plato's Dialogues (umowa projektowa nr PIEF-GA-2009-237655)

08.2006-05.2008 Assistant Professor of Philosophy (Adiunkt), The Kings College, New York City (instytucja zamknięta 15.07.2025)

10.1995-09.2002 Asystent w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej na Wydziale Filozofii KUL

10.1998-09.2002 Asystent w Wyższej Szkole Menedżerskiej w Warszawie.

4. Omówienie osiągnięć

(a) Główne osiągnięcie naukowe stanowiące znaczny wkład w rozwój dyscypliny filozofia

(i) Syntetyczne określenie osiągnięcia

Jako podstawę dla nadania stopnia naukowego doktora habilitowanego przedstawiam moje osiągnięcie badawcze o charakterze naukowym, stanowiące owoc badań w dziedzinie historii filozofii oraz refleksji filozoficznej nad wynikami tych badań, które to osiągnięcie można uznać za „stanowiące znaczny wkład w rozwój dyscypliny" filozofii. Osiągnięciem tym jest zbudowane metodą rekonstrukcji historycznej i analizy filozoficznej wyjaśnienie pojęcia *hypostasis*. Pojęcie skonstruowane zostało w filozofii Starej Stoi, używane było w wielu późniejszych szkołach filozofii starożytnej, ale nigdy nie zostało jawnie zdefiniowane w ramach żadnego z używających go systemów, natomiast zostało następnie przejęte i zarazem znacząco zmodyfikowane od strony filozoficznej w teologii okresu patrystycznego i z kolei, na początku epoki bizantyjskiej, w dziele teologa VI w. Leoncjusza Jerozolimskiego stało się głównym nośnikiem filozoficznej w swojej naturze koncepcji bytu indywidualnego, do dziś rewolucyjnej i domagającej się właściwej recepcji. Osiągnięcie to można, moim zdaniem, uznać za realny wkład w dziedzinę filozofii jako takiej, a nie tylko w historię idei filozoficznych. W pracy mojej nie ograniczam się bowiem do relacji historycznej lub tylko do popartej teoretyczną rekonstrukcją rewizji przyjętych interpretacji. Moje analizy ukazują także filozoficzne znaczenie i potencjał eksplikacyjny zrekonstruowanych wyrażanych przez pojęcie *hypostasis*. Owoce mojej pracy prezentuję w publikacji adresowanej do międzynarodowego grona badawczego wydanej w języku angielskim w znaczącym wydawnictwie międzynarodowym. Osiągnięcie moje nie wpisuje się zatem jedynie w studia metafilozoficzne, ale spełnia ustawowe wymogi faktycznego, i mam nadzieję, „znaczącego wkładu w rozwój dyscypliny" filozofii.

(ii) Forma prezentacji osiągnięcia: indywidualny wkład w publikację zbiorową

Osiągnięcie powyżej zdefiniowane zostało przedstawione w monografii dwuautorskiej, autorstwa mojego oraz prof. Anny Zhyrkovej, opublikowanej w wydawnictwie Brepols na końcu roku 2025, zatytułowanej *The Discovery of the Individual: Post-Chalcedonian Christological Debates and the Dawn of Scholasticism in Early-Byzantine Thought*.

Książka ta liczy 664 strony druku w formacie B4, wliczając w to bibliografię. W czysto ilościowym wymiarze objętość tekstu złożonego do druku, bez bibliografii i wykazu skrótów, odpowiada niemal 1016 stronom standardowego maszynopisu (2000 znaków).

Wszystkie rozdziały, oprócz Wniosków („New Horizons: A Conclusion"), napisanych wyłącznie przeze mnie, są owocem w większym lub mniejszym stopniu wspólnej pracy o charakterze naukowo-badawczym. Szczegółowy opis wkładu autorów przedstawiony został w załączonym wraz z niniejszym wnioskiem oświadczeniu. Tu tylko wspomnę, że w wymiarze czysto ilościowym jestem głównym autorem ok. 656 stron maszynopisu, zaś Anna Zhyrkova ok. 360 stron maszynopisu, który złożył się na całość publikacji. Passusy mojego autorstwa są także zaznaczone strzałkami

w załączonym do wniosku habilitacyjnego wydruku (początek i koniec), zaś uwzględnienie sugestii drugiego z autorów co do treści przedstawionych oznaczane jest liniami zakończonymi kwadratami.

Monografia *The Discovery of the Individual: Post-Chalcedonian Christological Debates and the Dawn of Scholasticism in Early-Byzantine Thought* przedstawia ostateczne rezultaty badań prowadzonych w ramach projektu NCN „Neochalcedoński paradygmat filozoficzny". Projekt ten, o charakterze międzynarodowym, kontynuował prace wcześniej prowadzone w ramach projektu NCN „Zapomniane korzenie średniowiecznej kwestii uniwersaliów i indywiduacji". W obu tych projektach pracowałem jako jeden z Głównych Wykonawców.

Moja rola w pracy nad monografią przedstawiającą ostateczne wyniki badań wyżej wspomnianych projektów polegała na wykonaniu pięciu poniżej wyliczonych zadań:

(1) Zapewnienie spójności perspektywy analitycznej, poprzez troskę o spójność pojęciową i terminologiczną, o jednoznaczne oddanie oryginalnej terminologii greckiej i łacińskiej w języku monografii, o ukazanie perspektyw poznawczych przyjmowanych przez komentowanych myślicieli (rozważenie każdorazowo kwestii, czy u komentowanego myśliciela mamy do czynienia z perspektywą logiczną, fizyczną, metafizyczną, czy z pewnego rodzaju perspektywą teologiczną), oraz poprzez ukazanie relacji między tymi perspektywami.

Dla wykonania tego zadania podjąłem się następujących czynności badawczych:

(a) dokonałem analizy relacji logicznej koncepcji indywiduum Porfiriusza, sformułowanej w jego *Isagodze*, do systemu predykacyjnego wprowadzonego w tym dziełku i do metafizycznych założeń platońskich, na których Porfiriusz opiera się w nim. Koncepcja ta, wykorzystana w niemal każdym z podejść do paradoksu Chrystusa oraz w pierwszym trynitologicznym skonceptualizowaniu hipostazy, ujawniała się bowiem we wstępnych analizach obojga autorów jako traktowana na różne sposoby przez myślicieli epoki patrystycznej: widziano w niej koncepcję czysto logiczną, narzędzie opisu faktów doświadczenia, źródło normatywnego systemu semantycznego, ale także często uznawano ją za autorytatywne metafizyczne ujęcie bytowania rzeczy poszczególnych.

Analiza ta została przedstawiona w sposób skrótowy w rozdziale 1, podrozdziale 3.d.2. „Porphyry's Logical Characterization of the Individual";

(b) ustaliłem terminologię dla jednoznacznego wyrażenia myśli Porfiriusza, zwłaszcza dla filozoficznie różnych terminów należących językowo do rodziny wyrazu *idios* („własny").

Wykonanie tego zadania polegało na weryfikacji i unifikacji użycia terminów takich jak *idiotēs* („property", „własność"), *to idion* („proprium" lub „proper", brak terminu polskiego), *idiōma* („peculiarity", brak wypracowanego terminu polskiego, można oddać jako „właściwość"), *idiōs poion* („peculiarly qualified", „ujakościowiony swoiście", termin stoicki, do którego nawiązuje Porfiriusz), oraz semantycznie i filozoficznie *de facto* różnych od siebie terminów inspirowanych wprowadzoną przez Porfiriusza ideą wiązki własności (*athroisma idiotētōn*, „bundle of properties"): *athroismos* („assemblage", pol. ± „zlepek"), *syndromē* („concurrence", pol. ± „kumulacja"), *athroisis* („collection", pol. „kolekcja"), *synathroisis* („gathering", pol. „zbiór" w sensie potocznym), *symplokē* („combination", pol. „splot");

(c) ujednoliciłem na tym tle w całości tekstu książki użycie terminów „indywiduum" („individual", używany dla greckiego *atomon* i łacińskiego *individuum*), „byt indywidualny" („individual being", termin używany w znaczeniu współczesnym), „bytowość indywidualna" („individual entity"), „[rzecz] poszczególna" („the singular"), „[rzecz] partykularna" („the particular"), itp., i jawnie wprowadziłem najczęściej używane terminy, wyjaśniając ich sens filozoficzny we Wstępie (zob. „Introduction", podrozdział 2 „The Concealed Individual");

(d) opracowałem (w konsultacji z rodowitym użytkownikiem języka angielskiego) terminologię wyrażającą egzystencję jednostkową. Praca ta obejmowała jasne odróżnienie egzystencjalnych sensów, jakie późniejsza filozofia starożytna związała z derywatami czasownika *histēmi*, w tym z wyrazem *hypostasis* („existence-emergence", polski odpowiednik używany w przekładzie dzieł Plotyna pod moją redakcją to „ustanowienie (się)", dla języka chrześcijan można wprowadzić także „zaistnienie") oraz z derywatami czasownika *hyparchō*, w tym rzeczownikiem *hyparxis* (odpowiednik późnostarożytny łaciński *existentia*, „existence-thereness", polski właściwy odpowiednik to „egzystencja", rozumiana jako wyraz wprowadzający inne semantyczne akcenty od „istnienia" i „zaistnienia–ustanowienia"). Ujednoznaczniłem języka in-substancjacji i en-hipostatyzacji, usuwając w monografii obecne w literaturze przedmiotu pomieszanie sensów terminów *enousios* i *ousiōdēs* oraz *enypostatos* i *hypostatikos*. Wypracowałem także języka metafizyczny opisującego specyfikę ujęcia egzystencji indywidualnej przez Leoncjusza Jerozolimskiego.

Efekty tej pracy widoczne są w całości monografii począwszy od rozdziału 2;

(e) Przedstawiłem standardowe obecnie w historii idei zasady analitycznej metody pracy nad tekstami tradycji jako nośnikami treści teoretycznych, ukazując potrzebę pełnego i systematycznego, nie zaś wybiórczego i/lub pomocniczego, stosowania tych zasad także w studium autorów patrystycznych (podrozdział 4 Wstępu „Exploring the Philosophical Rationale").

(2) Ukazanie ciągłości rozwojowej i momentów innowacji w filozoficznej konceptualizacji bytu jednostkowego poprzez pojęcie hipostazy.

Dla wykonania tego zadania podjąłem się następujących czynności badawczych:

(a) dokonałem konceptualizacji filozoficznego pojęcia hipostazy, wyrażanego rzeczownikiem *hypostasis* oraz czasownikiem *hyphistēmi* i czasownikami pokrewnymi. W tym celu przeprowadziłem kompleksową analizę użycia tego języka w zachowanych tekstach starogreckich od Homera do III w. po Chr. Następnie ukazałem, w jaki sposób bogaty potoczny uzus tego języka, oparty na metaforze powstawania z dołu i podtrzymywania od dołu, został wykorzystany w języku filozofii, stając się podstawą pojęcia emergencji oraz egzystencji-emergencji w stoicyzmie. Kolejny krok moich analiz polegał na przedstawieniu relacji pojęcia egzystencji-emergencji do egzystencji-istnienia-tu-oto (*hyparxis*, w książce „thereness"). W ich uzupełnieniu pokazałem, jak filozoficzne rozumienie owych wyrazów zostało reabsorbowane przez potoczny język osób wykształconych.

Wyniki tych badań zostały przedstawione w rozdziale 2 „Hypostasis: A Colloquial Word, a Philosophical Notion, and a Terminological Promise";

(b) dokonałem analizy sposobu użycia języka *hypostasis* w literaturze chrześcijańskiej do momentu wprowadzenia tego języka do teologii zagadnień chrystologicznych oraz trynitarnych. Mogłem dzięki temu ukazać racje filozoficzne, dla których język ten mógł być użyty dla oddania odrębnej egzystencji Boga-Logosu.

Szczegółowe wyniki tych badań zostały ukazane w Aneksie („Appendix: The Language of Hypostasis in Scriptural and Christian Texts up to and including Origen");

(c) dokonałem analizy źródeł oraz sensu języka używanego w dyskursie chrystologicznym dla bytu jednostkowego, zarówno jako takiego, jak i w jego relacji do pojęcia indywiduum przejętego z logiki Porfiriusza.

Analiza ta została przedstawiona w passusach mojego autorstwa dodanych do rozdziału 3 „Initial Attempts to Resolve the Paradox of Christ", czyli w podrozdziale 2.b „Origen's Hypostasis of the Logos", w podrozdziale 7.b „Hypostasis, Person, Substance and Nature in

the Cappadocian Definitions" (tekst w większości mojego autorstwa) oraz w podrozdziale 1 „The Cappadocians Absorbed into the Language of Formulae" rozdziału 4 „Responses to Chalcedon and Its Philosophical Ramifications";

(d) zaproponowałem rekonceptualizację pojęcia natury jednostkowej u Jana Filopona w relacji do zrekonstruowanego przeze mnie pojęcia hipostazy i logicznego pojęcia indywiduum.

Wyniki tych badań zostały ukazane w dłuższych passusach mojego autorstwa w podrozdziałach 3.c „Nature Understood as Particular" i 3.d. „Hypostasis / Individual as Particular Nature" rozdziału 4, które to passusy uzupełniają wyniki badań Anny Zhyrkovej nad Janem Filoponem o analizę kwestii relacji stwierdzeń Filopona do zrekonstruowanych przeze mnie stwierdzeń i pojęć wprowadzonych przez jego poprzedników;

(e) zrekonstruowałem filozoficzny sens i ukazałem filozoficzne nowatorstwo pojęcia hipostazy wprowadzonego przez Leoncjusza Jerozolimskiego oraz jego rozumienia enhipostatyzacji natury i jego sposobu wyjaśniania rzeczywistości za pomocą powiązanych pojęć hipostazy, indywiduum, substancji, natury i formy.

Wyniki tych badań zostały przedstawione w rozdziale 6 „Hypostasis and Irreducible Hypostatic Individual in Leontius of Jerusalem", którego jestem głównym autorem (oprócz części wstępu do tego rozdziału, większości podrozdziału 1 „Substance and Nature: General Considerations", części początkowej podrozdziału 2 „Hypostasis", gdyż w sekcjach 2.a–2.c i 2.d do końca wyliczenia definicji hipostazy jestem autorem uzupełnień do analiz prof. Zhyrkovej, oraz oprócz podrozdziału 7 „A Corollary Concerning the Human Paradigm in Leontius of Jerusalem", który jest *de facto* wspólnego autorstwa, obejmując naprzemiennie passusy dwojga autorów).

(3) Syntetyczne ukazanie zrekonstruowanego pojęcia indywiduum w sposób porównawczy, za pomocą terminów stosowanych dla średniowiecznej teorii indywiduacji, na tle ujęcia rozwiązań Leoncjusza Jerozolimskiego w tych terminach oraz na tle reewaluacji rozumienia indywiduum i bytu indywidualnego u Boecjusza.

Dla wykonania tego zadania podjąłem się następujących czynności badawczych:

(a) przedstawiłem obraz bytu indywidualnego u Leoncjusza Jerozolimskiego w terminach właściwych dla średniowiecznej teorii indywiduacji.

Obraz ten ukazany jest w podrozdziale 1.c. „Leontius of Jerusalem" rozdziału 7 „A Philosophical Analysis and Systematization of the Proto-Scholastic Account of the Individual";

(b) sformułowałem syntetyczne i synoptyczne ujęcie wizji bytu indywidualnego wyłaniającej się z dzieła głównych analizowanych autorów, Jana Gramatyka, Leoncjusza Bizantyjskiego i Leoncjusza Jerozolimskiego, na tle konceptualizacji podejść tych trzech autorów w terminach właściwych dla średniowiecznej teorii indywiduacji (w przypadku pierwszych dwu autorów konceptualizacji tej dokonała Anna Zhyrkova).

Synteza ta została przedstawiona w podrozdziale 1.d. „Synopsis of the Accounts of the Individual in John and the Two Leontii: A Conceptual Progression Unfolding a Single Philosophical Discovery" rozdziału 7;

(c) dokonałem reewaluacji stanowiska Boecjusza w kwestii sposobu istnienia bytu indywidualnego poprzez rewizję przyjętego w literaturze przedmiotu stanowiska na tle analiz własnych oraz analiz Anny Zhyrkovej, zwłaszcza na tle wcześniej przedstawionej analizy relacji między logiką i metafizyką w systemie orzekania kategorialnego Porfiriusza.

Reewaluacja ta przedstawiona została w podrozdziale 2. „Boethius' Contribution to the Question of Individuality and Individuation" rozdziału 7, który to podrozdział stanowi

wynik współpracy obojga autorów. Dla dokonania tej reewaluacji zostały wykonane przeze mnie następujące prace badawcze: precyzyjne ujęcie stanowiska metalogicznego Boecjusza; ukazanie faktycznej fuzji logiki z metafizyką u Boecjusza w jego próbach ukazania relacji między indywiduum i uniwersale; rekonstrukcja paradoksalnej panlogicznej wizji relacji indywiduum do uniwersale, jaka wynikałaby ze stanowiska Boecjusza, gdyby stosował spójnie przyjęte przez siebie zasady metalogicznie; uzupełnienie wniosków Anny Zhyrkovej na temat rozumienia indywiduum jako takiego u Boecjusza o ujęcie ekstensji indywiduacji jako niejednoznacznej i o ukazanie Boecjuszowego rozumienia ontycznego statusu indywiduum w relacji do powszechników oraz jego wyjaśnienia zasady indywiduacji jako idei wyrażonych w niejednoznacznej terminologii i uwikłanych w błędne koła eksplikacyjne (jestem zatem w omawianym podrozdziale autorem ok 1/2 jego tekstu). Ostateczną reewaluację poglądów Boecjusza na temat indywiduum przedstawiam w podrozdziale 2.b.5. „Boethius' Contribution to the Emergence of the Problems of the Individual, Individuality, and Individuation";

(d) zaproponowałem syntetyczne ujęcie osiągnięć ontologicznych bizantyjskich proto-scholastyków w formie porównania z paralelnie formułowanymi propozycjami Filopona i Boecjusza (zob. podrozdział 3. „A Comparison of the Conceptions of Individuality in the Proto-Scholastics, Boethius, and Philoponus" rozdziału 7).

(4) Synteza rozumienia egzystencji jednostkowej i jednostkowej opatrzności u Maksyma Wyznawcy.

Realizacja tego zadania służy wypracowaniu osiągnięcia dodatkowego, omawianego poniżej w punkcie 4.(b).(i), przedstawionego w cyklu powiązanych tematycznie artykułów zakończonym podrozdziałem „Maximus the Confessor" rozdziału 8.

Zadanie to musiało zostać podjęte z uwagi na przypisywanie w literaturze badawczej Maksymowi Wyznawcy sformułowania idei bytu indywidualnego. Jak wykazały prace prowadzone wcześniej w projektach nad zagadnieniem indywiduacji, Maksym jedynie zapożyczył pewne sformułowania od głównych autorów przedstawianych w monografii. Z tego względu analizy podrozdziału 1. rozdziału 8 nie przyczyniają się wprost do wypracowania głównego osiągnięcia naukowego, jakim jest wyjaśnienie i rekonstrukcja filozoficznego sensu pojęcia *hypostasis*. Są one przedstawione poniżej w punkcie 4.(b).(i) jako kończące prace nad osiągnięciem dodatkowym.

(5) Re-konceptualizacja koncepcji jednostkowego bytu hipostatycznego wprowadzonej do języka teologii systematycznej, w tym języka kościelnej edukacji filozoficznej, przez autorów określonych w monografii zbiorczym terminem „bizantyjscy proto-scholastycy", polegająca na ukazaniu filozoficznych bliższych i dalszych implikacji tej koncepcji.

Dla wykonania tego zadania podjąłem się następujących czynności badawczych:

(a) sformułowałem wstępną i ostateczną definicję myśli „proto-scholastycznej", poprzez wskazanie cech wspólnych dla sposobu, w jaki omawiani autorzy wykorzystują, przekształcają i kształtują na nowo idee filozoficzne obecne w dyskursie teologii.

Definicja ta została wprowadzona wstępnie, w sposób deklaratywny poprzez wyliczenie pięciu takich cech, w podrozdziale 3.c. Wstępu, „The Designation 'Proto-Scholastic' and Its Import", oraz poddana analitycznej reewaluacji w pierwszej części podrozdziału 3 „Faith Discovers Its Rationality: A Paradigm for an Essentially Christian Philosophy" rozdziału końcowego „New Horizons: A Conclusion";

(b) wstępnie scharakteryzowałem konceptualizację bytu jednostkowego przez bizantyjskich prosto-scholastyków w terminach odkrycia filozoficznego (podrozdział 1 Wstępu, „A Discovery that Needs to be Rediscovered");

(c) zaprezentowałem w sposób syntetyczny i porównawczy metafizykę implikowaną przez wizję bytu hipostatycznego bizantyjskich proto-scholastyków, ukazując ją jako metafizykę, która ujmuje sposób istnienia i strukturę takiego bytu, wyjaśnia sposób bytowania natury za pomocą pojęcia enhipostatyzacji, stanowi *de facto* zerwanie ze wspólnym systemom starożytnym sposobem stawiania pytań metafizycznych, a także pozwala na wyjaśnienie sposobu egzystencji jednej, choć zarazem dwoistej, natury ludzkiej.

Owa syntetyczna prezentacja ma miejsce w podrozdziale 2 „The Enhypostatized Nature: A Metaphysical Revolution and its Seeming Self-Evidence" rozdziału końcowego „New Horizons: A Conclusion";

(d) za pomocą egzemplifikacji wskazałem na faktyczną obecność w kulturze myślowej Zachodu koncepcji bytu indywidualnego hipostatycznego, wysuwając przypuszczenie, że została ona zapożyczona z teologicznej ortodoksyjnej wizji egzystencji Chrystusa i egzystencji jednostki ludzkiej i z tego względu potraktowana jako samooczywista. W mojej egzemplifikacji przywołuję dekonstrukcję ludzkiego podmiotu poznawczego i podmiotu działającego w propozycjach dwóch autorów epoki post-modernistycznej: zyskującego obecnie coraz szersze uznanie filozofa Kwame'go Anthony'ego Appiah oraz Michela Foucaulta jako twórcy klasycznej już dekonstrukcji pojęcia człowieka, które to pojęcie w epoce nowożytnej stanowi, zdaniem Foucaulta, swoisty „sobowtór / dublet empiryczno-transcendentalny".

Egzemplifikacja ta jest zaprezentowana, wraz z kontekstem wskazującym na obecność pojęcia hipostatycznej egzystencji Chrystusa i człowieka w języku nauczania teologii w późnej epoce przednowoczesnej, w podrozdziale 1 „The Human Individual Self: This Air that All of Us Breathe" rozdziału końcowego „New Horizons: A Conclusion";

(e) sformułowałem pojęcie filozofii istotowo chrześcijańskiej jako praktyki filozoficznej faktycznie wypracowanej przez bizantyjskich proto-scholastyktów, w tym Jana Damasceńskiego, który kontynuuje w sposób systematyczny podejście do filozofii charakteryzujące twórców koncepcji indywidualnego bytu hipostatycznego, ukazując je jako spójny, racjonalny, zarazem specyficznie chrześcijański program teoretyczny.

Pojęcie to jest zdefiniowane na tle analizy tekstu Jana Damasceńskiego w drugiej części podrozdziału 3 „Faith Discovers Its Rationality: A Paradigm for an Essentially Christian Philosophy" rozdziału końcowego „New Horizons: A Conclusion".

(iii) Omówienie treści osiągnięcia

Powyżej wyliczone prace badawcze, stanowiące mój udział w publikacji *The Discovery of the Individual*, składają się *de facto* na złożone wyjaśnienie pojęcia *hypostasis*, powstania i ewolucji sensu filozoficznego tego pojęcia oraz rekonstrukcję i teoretyczną ewaluacji filozoficznej koncepcji indywidualnej egzystencji, która to koncepcja została zbudowana dzięki pracy teologów bizantyjskich nad stworzeniem adekwatnego wobec faktów doświadczenia i zarazem wyrażającego chrześcijańską ortodoksję rozumienia hipostazy. Literatura badawcza poświęcona autorom, dla których w monografii wprowadziliśmy termin „wczesnobizantyjscy proto-scholastycy", w większości relacjonująca wyniki badań teologów lub filologów specjalizujących się w myśli epoki patrystycznej, pracujących najczęściej samodzielnie, nie jest w stanie ani ująć złożoności i wieloaspektowości pracy teoretycznej dokonanej przez owych autorów, ani oddać sprawiedliwość znaczeniu i nowatorstwu ich osiągnięcia. Dzięki współpracy dwojga autorów oraz udziałowi filologa w jednym z projektów badawczych NCN, w ramach których powstała omawiana monografia, byliśmy w stanie oddać w monografii liczne różnorodne aspekty odkrycia proto-scholastyków, zarówno specyfikę ich odkrycia jako takiego, jak i jego wyjątkowość, ujawniającą się w porównaniu z rozwiązaniami wprowadzonymi przez innych autorów tej samej epoki.

Wyjaśnienie pojęcia *hypostasis*, jakie przedstawiam w ramach tego rzadkiego w przypadku historii idei studium wieloautorskiego, buduję na osi łączącej semantykę z metafizyką. Podejście takie jest, moim zdaniem, właściwe i owocne w przypadku autorów patrystycznych, konstruujących swoje propozycje o charakterze ostatecznie metafizycznym poprzez rekonceptualizację logiki neoplatońskiej, ze względu na to, że logika ta ufundowana jest na semantyce raczej niż syntaktyce. Prof. Anna Zhyrkova wniosła do projektu kluczowy aspekt historyczny i teologiczny, koncentrując się na ukazaniu ukształtowania się języka teologii systematycznej poprzez odejście od koncepcji ontologii starożytnych i budowę *de facto* nowej ontologii bytu indywidualnego dla ortodoksyjnego wypowiedzenia prawdy Wcielenia Boga Słowa. Moja praca skoncentrowała się na pokazaniu relacji między semantyką, rozumianą jako posiadającą implikacje ontologiczne, a metafizyką, rozumianą jako poszukiwanie i odkrywanie zasad bytu, stanowiących o istnieniu struktur przyczynowych wewnątrz naszej rzeczywistości.

Z jednej strony wychodzę zatem w moich badaniach poza doksograficzne ujęcie bezpośrednich źródeł filozoficznych, które były wykorzystywane przez teologów bizantyjskich, i analizuję wewnętrzną konstrukcję semantyki normatywnej zbudowanej przez Porfiriusza na tle źródeł jego inspiracji filozoficznej oraz ukazuję implikowaną przez tę semantykę koncepcję bytu poszczególnego (*particulare*, *kath' hekaston*) jako wiązki własności. W podobny sposób, ale poświęcając więcej uwagi faktycznemu uzusowi języka greckiego, analizuję semantykę wyrazów z rodziny *hypostasis*/*hyphistēmi* jako postulującą obecność struktur przyczynowych i bytowych wewnątrz naszej rzeczywistości i z tego względu wykorzystaną dla ukazania tego rodzaju struktur w filozofii stoicyzmu, a następnie w języku innych systemów starożytnych epoki imperialnej i późnej. Analiza ta prowadzi do pokazania, w jaki sposób za pomocą tego języka zostaje ujęta postulowana przez stoików emergencja niematerialnych składników rzeczywistości, w jaki sposób wyraz *hypostasis* staje się nośnikiem pojęcia emergencji bytowania ujakościowionego swoiście (*idiōs poion*) oraz jak na tym tle kształtuje się pojęcia istnienia/ustanowienia (się), wyrażone w terminach *hypostasis* i filozoficznie użytego czasownika *hyphistēmi*, a także, jak ono różni się od pojęć istnienia wyrażanych po grecku przez słowa z rodzin *hyparchō*/*hyparxis* i *eimí*/*to on*. Kontynuuję to podejście w mojej analizie semantyki języka hipostazy w kształtującej się systematycznej teologii chrześcijańskiej i powstania trynitarnego konstruktu pojęciowego łączącego w wyrazie *hypostasis* wybrane elementy sensu stoickiego i neoplatońskiego. Następnie ukazuję semantykę stojącą za formułowym językiem wprowadzonym do praktyki utrwalania ortodoksji chrześcijańskiej. To samo podejście musi zostać zastosowane jako stale obecny i stale zakładany składnik analizy propozycji Leoncjusza Jerozolimskiego, z tego względu, że sam Leoncjusz, podobnie jak liczni filozofowie starożytni, traktował potoczny uzus językowy za naturalny punkt wyjścia dla teoretycznego ujęcia rzeczywistości, za wyraz licznych prób nazwania wszystkich dostępnych nam, lecz zarazem nieoczywistych faktów, za ze swej istoty niefałszywe opisowe ujęcie rzeczywistości, dając tej postawie wyraz przez ciągłe, choć niebezkrytyczne, odwoływanie się do tego uzusu. Podobne podejście, wychodzące od koncentracji semantycznej, stosuję w analizie idei Boecjusza na temat indywiduacji, odnajdując w jego dziele próbę ukazania struktury rzeczywistości jako nie tyle odzwierciedlanej cząstkowo przez uzus językowy, co tożsamej z normatywną strukturą semantyczną zakładaną przez system predykacyjny Porfiriusza. Moje analizy zwracają uwagę i na ten postulat, i na jego implikacje, i na faktyczną niejednoznaczną jego realizację przez Boecjusza.

Z drugiej strony prowadzę wszystkie tego rodzaju analizy aż do punktu, w którym można rozważyć metafizykę implikowaną przez semantykę lub wręcz jawnie wprowadzoną na tle semantyki przez analizowanych przeze mnie autorów. Tego rodzaju wnioski, tyczące się nie tylko postulowanej w opisie ontologicznym struktury bytu poszczególnego lub indywidualnego, ale także racji istnienia tej struktury, w tym ostatecznych zasad ją kształtujących, lub niemożliwości odtworzenia tego rodzaju struktury, wyprowadzam dla Porfiriusza, stoików, Orygenesa, Grzegorza z Nyssy, języka formuł teologicznych, Jana Filopona, Boecjusza i Maksyma Wyznawcy. W przypadku Leoncjusza Jerozolimskiego

proponuję szczegółową rekonstrukcję filozoficznego wyjaśnienia rzeczywistości, jakie postuluje zbudowany przezeń system pojęciowy wyrażony w terminach hipostazy, enhipostatyzacji, egzystencjalnego odłączenia (*apostasis*, ang. oddane jako „secernment"), ich relacji do faktu bycia przez każdy byt indywidualny również bytem, substancją, a także pewną określoną naturą oraz do faktu istnienia uznawanych w naszym języku indywiduów, z których wiele nie jest hipostazami w sensie ścisłym. Dokonuję w ten sposób, biorąc pod uwagę liczne skrótowe wypowiedzi Leoncjusza, rekonstrukcji metafizyki indywidualnej stworzonej egzystencji i jej stworzonych zasad oraz relacji tej egzystencji do egzystencji wszechświata. W przypadku Jana Gramatyka oraz Leoncjusza Bizantyjskiego proponuję natomiast w podrozdziałach porównawczych reewaluację ich ontologii bytu jednostkowego, ukazanej przez Annę Zhyrkovą jako sformułowaną w języku po części zapożyczonym z logiki neoplatońskiej. Jedynie w przypadku Jana z Damaszku, którego omówienie było dokonane przez Annę Zhyrkovą na tle jej wieloletnich badań, lecz zarazem przy uwzględnieniu wyników mojej rekonstrukcji metafizyki Leoncjusza Jerozolimskiego, nie jestem autorem odpowiedzialnym za analizę prowadzoną na osi semantyka–metafizyka. W ostatecznych wnioskach, jakie formułuję w rozdziale „New Horizons: A Conclusion", w przypadku Jana z Damaszku opieram się w całości na ustaleniach Anny Zhyrkovej.

Wnioski te proponują analizę metafizyczną rozumienia bytu jednostkowego zbudowanego przez bizantyjskich proto-scholastyków w terminach, z jednej strony, wszechobecności podstawowych składników tej koncepcji w kulturze współczesnej, zwłaszcza we współczesnym myśleniu filozoficznym na temat człowieka, który wydaje się być pojmowany na wzór egzystencji przypisanej Chrystusowi w teologii chrześcijańskiej, z drugiej zaś strony w terminach relacji tej koncepcji do pryncypiów wyjaśniania przyjętych w metafizyce starożytnej i jej rozumienia determinacji jako zarazem formalnej i bytowej. Dopiero na tle tych analiz metafizycznych, skonstruowanych jako ukazujące ostateczny przedmiot wyjaśnienia filozoficznego zbudowanego przez bizantyjskich proto-scholastyków w celu teologicznie ortodoksyjnego wyrażenia paradoksu Chrystusa, przedstawiam we wnioskach zasady filozofowania przez nich wypracowane i *de facto* przyjęte oraz ukazuję wynikające z nich rozumienie filozofii istotowo chrześcijańskiej.

Wyniki tych analiz nie są, zarazem, prezentowane w wyodrębnionej części tekstu monografii, której byłbym wyłącznym autorem. W opublikowanej monografii konieczne było bowiem zachowanie spójnej narracji łączącej w jedną całość liczne aspekty problemu rozważane odrębnie przez każdego z autorów w naszych pracach badawczych. Aspektami tymi są: kluczowy aspekt teologiczny, jego wymiar historyczny, tło teoretyczne debat Chrystologicznych, uwikłania propozycji teologicznych w metafizykę starożytną zarówno wprost, jak i poprzez metafizyczne założenia semantyki implikowanej przez starożytne systemy logiczne, poszukiwanie przez chrześcijan alternatyw teoretycznych w szeroko dostępnych w starożytności, obecnie znanych fragmentarycznie systemach filozoficznych, odnalezienie takiej alternatywy w pojęciu *hypostasis*, aspekty semantyczne, ontologiczne i metafizyczne kolejnych ujęć pojęcia *hypostasis* oraz relację tego pojęcia do innych prób zrozumienia bytu jednostkowego, konsekwencje teologiczne każdego z owych podejść oraz ich konsekwencje kulturowe i filozoficzne. Moja koncentracja we wspólnym projekcie badawczym na osi semantyka–metafizyka pozwoliła na zbudowanie jednej spójnej narracji, która pokazuje, dlaczego odpowiedzią na pytanie o paradoks Chrystusa staje się wyjaśnienie sensu słowa *hypostasis*, dlaczego wyjaśnienie tego sensu nie może zakończyć się wyłącznie rekonstrukcją ontologicznej konceptualizacji podmiotu orzekania, dlaczego odrzucenie pełnego utożsamienia substancji pierwszej z podmiotem egzystencjalnym w wyjaśnieniu hipostazy jako podmiotu egzystencjalnego różnego od podmiotu orzekania domaga się zmiany rozumienia samego faktu bytu, i dlaczego zmiana ta, którą wprowadza Leoncjusz Jerozolimski, staje się dopełnieniem filozoficznego odkrycia bytu indywidualnego. Udało mi się zatem, dzięki mojemu wkładowi do projektu, pokazać racje, dla których wybór filozoficznego

terminu *hypostasis* na nośnik prawdy teologicznej, konstrukcja dla niego sensu teologicznego i kolejne podejścia do wyjaśnienia tego sensu czynią ten termin jądrem nowatorskiej idei metafizycznej.

Wyjaśnienie pojęcia *hypostasis*, jego implikacji teoretycznych, i konsekwencji metafizycznych prowadzi do rekonstrukcji nowatorskiej teorii metafizycznej oraz sformułowania zasad podejścia do filozofii, w ramach którego teoria ta powstała. W niniejszym autoreferacie mogę jedynie wyliczyć główne elementy owej zrekonstruowanej przeze mnie wizji metafizycznej. Rekonstrukcja, którą proponuję w rozdziale 6, której rezultaty podsumowuję w rozdziale 7, a której znaczenie wyjaśniam w rozdziale „New Horizons: A Conclusion", opiera się na analizach argumentów negatywnych Leoncjusza Jerozolimskiego i na wyjaśnieniach swoistości jego sformułowań definicyjnych, obejmuje także analizę założeń i implikacji jego licznych stwierdzeń posiadających wymiar metafizyczny oraz wyjaśnienie sensu jego nieoczywistych dziś przykładów, i ponadto ukazuje logiczną specyfikę języka, jaki na potrzeby teologii konstruuje Leoncjusz. Leoncjusz wbudowuje bowiem nowatorskie koncepcje filozoficzne w sens terminów używanych w teologii, przestawiając swoje analizy rzeczywistości stojącej za tymi terminami jako jedynie rozjaśniające intuicje związane z potocznym użyciem czasowników, od których owe terminy zostały ukute. Sens, jaki Leoncjusz nadaje terminom „hipostaza", „natura", „substancja", „byt", „indywiduum", *enhypostaton,* implikuje zatem, z jednej strony, złożone wyjaśnienie filozoficzne, z drugiej zaś jest przezeń zaprezentowany jako nie wprowadzający żadnej nowości względem prawidłowego uzusu wypracowanego w tradycji teologii chrześcijańskiej. Innowacja metafizyczna, implikująca odrzucenie zbudowanych przez metafizykę starożytną sposobów wyjaśniania struktury bytu, zostaje przedstawiona jako idea samooczywista, od zawsze obecna w teologii chrześcijańskiej.

Innowacja ta polega na uznaniu i słownym ujęciu prostoty faktu istnienia, na który wskazuje w pierwszym rzędzie wyraz *hypostasis*. Owa *hypostasis*, za-istnienie i ustanowienie odrębnego bytu, stanowi o jedności bytowania substancji, o tym, że wszystkie jej własności (*idiotētes*), zarówno „współ-istotne," czyli wspólne substancji pewnego gatunku (*ta homoousia*), jaki i własności przysubstancjalne (*epousiōdeis idiotētes*) i wokół-substancjalne (*epiousiōdeis idiotētes*) i przypadłości (*symbebēkota*) istnieją istnieniem jednego bytu i tworzą jedną, ontycznie sensowną i przejawiającą jedną aktywność substancjalną, całość bytowania, coś, co jest „byciem w ten oto sposób", czyli jedną *ousia*. Koncentrując się na fakcie, że istnienie i jedność całości poprzedza i umożliwia bytowanie części, Leoncjusz definiuje zatem pojęcie *hypostasis* jako wskazujące na taką jedność, na fakt jej istnienia, na fakt utworzenia konstytucji dla bytowania cech (*systasis*) oraz także na „wspólną własność swoistą" (*koinon idiōma*). Własność ta łączy w jedną całość cechy właściwe dla pojedynczego bytu, współistniejące w nim i stanowiącą podstawę tego, że imiona własne nazywające poszczególne hipostazy stają się narzędziem poznawczym, oznaczając tego rodzaju wspólne własności i pozwalając odróżnić jedną hipostazę od drugiej.

Jednostka będąca substancją, a nie wyłącznie „indywiduum", *atomon* podpadającym logicznie pod gatunek lub stanowiącym funkcjonalnie samodzielny konglomerat cząstek, jako *hypostasis*, „ustanowienie" pewnej rzeczy, jest także *apostasis*, „ustanowieniem odrębnym", zatem także „odosobnieniem" jednego bytu od drugiego (w języku angielskim ideę tę oddaję zaczerpniętymi z łaciny wyrazami *secernment* i *severance*). Leoncjusz uznaje, że może przedstawić tylko jedno wyjaśnienie odosobnienia hipostaz: jest nim sam fakt istnienia. Zarówno rzeczy podobne co do natury, jak i co do natury różne nie wyodrębniają się od siebie przez definicję ujmującą ich naturę (*logos physeōs*), ale „samym istnieniem" (*autēi tēi hyparxei*). Racją przyjęcia takiego wyjaśnienia jest inny fakt absolutnie oczywisty dla Leoncjusza, myśliciela nie tylko wykształconego teologicznie i filozoficznie, ale także posiadającego niezwykle szczegółową empirycznie ugruntowaną wiedzę przyrodniczą. Na tle tej wiedzy oczywistą racją uznania, że byty wyodrębniają się od siebie samym istnieniem (*hyparxis*) jest bowiem fakt, że natura łączy rzeczy, a nie oddziela je. Fakt ten, stwierdzony jeden raz wprost przez Leoncjusza, jest wszechobecny w jego myśleniu o przyrodzie. Przykłady współdziałania rzeczy

różnych co do swojej natury, tworzących zarówno pozornie hipostatyczne „indywidua", jak i współkonstytuujących nowe hipostazy, przykłady przemiany bytów o różnych naturach, zachowujących tożsamość egzystencji przy wymianie wszystkich cech definiujących to, czym dany byt jest, wskazują na podstawowy fakt, że natury rzeczy stanowią rację ich połączenia i współdziałania w ramach tego, co Leoncjusz nazywa hipostazą wszechświata.

Zasada tak stosuje się tak do stworzeń, jak i do Chrystusa: Chrystus może przyjąć naturę ludzką bez łamania zasad jej bytowania, udzielając jej bytu w swojej hipostazie. Podobnie człowiek może posiadać naturę, którą pojmujemy jako połączenie w jedną całość w innych bytach rozdzielonych natur umysłowej i cielesnej; podobnie też gąsienica może kontynuować swoją egzystencję przyjmując nową naturę motyla. Natura jest ona dla Leoncjusza czymś istniejącym wewnątrz hipostazy, ale raczej czymś, co poprzez hipostazę zyskało istnienie. Ten fakt zyskania istnienia wyrażony jest imiesłowem biernym *to enhypostaton* od czasownika *hyphistēmi*. Czasownik ten w tym momencie, jak pokazuje to moja wcześniejsza analiza jego użycia w języku greckim, zgodna z listą znaczeń skonstruowaną przez Leoncjusza, w kontekstach filozoficznych znaczy „ustanowić", „powołać do bytu", w stronie zwrotnej „zaistnieć", w biernej „zyskać istnienie." Natura jako *to enhypostaton*, „coś uhipostazowanego" i „zaistniałego", zyskuje zatem zarazem i istnienie, i bycie naturą w pełni uszczegółowioną. Leoncjusz wydaje się odrzucać istnienie natur czystych, pojętych jako zbiór cech formalnych wyliczanych w definicji: metodzie analizy indywiduów wyjaśniającej je jako rzeczy podpadające pod poprzedzającą je logicznie i ontycznie wspólną formę gatunkową przeciwstawia on przykład „natury nieczystej", która pozwala na różnorodność cech formalnych, ale zarazem współkonstytuuje hipostazę. Natura taka wyznacza „formę naturalną", bez której jednostka podpadająca pod wspólną definicję stałaby się „najnowszym indywiduum", dla siebie w każdej chwili ciągle nowym, i dlatego, jak można sądzić, niezdolnym do bytowania, pozbawionym konstytucji tożsamościowej, jaką hipostazie daje natura. Hipostaza i natura istnieją więc wyłącznie razem — w świecie stworzonym jako od siebie różne, wymagające się nawzajem i konstytuujące się nawzajem momenty bytu. Natura i hipostaza są przeto, w ujęciu Leoncjusza, współ-zasadami bytu stworzonego. Obie pochodzą od Boga, który „jest jedyny przyczyną natury i hipostazy".

Obraz bytu, jaki rysuje Leoncjusz, stanowi w istocie odrzucenie dogmatu filozoficznego sformułowanego przez Platona w *Filebie*, którego ani nie naruszył żaden z systemów filozofii starożytnej, ani nie odrzuciły propozycje metafizyczne wypracowane w średniowiecznej scholastyce. Dogmat ten wprowadza Platon jako „bogów dar dla ludzi, [...] jakoś od bogów wyrwany przez jakiegoś Prometeusza". Zgodnie z tym dogmatem, „te [byty], o których się mówi, że są zawsze, [są] z jednego i z wielu i mają w sobie współwrodzone kres i nieokreśloność" (16c5–10). Określenie, *peras*, i nieokreśloność, *apeiron*, współwyjaśniają Platoński byt partycypujący w ideach, Arystotelesowską substancję, stoicką jedyną substancję-materię, która jako *logos* tworzy swoje własne ujakościowienia, a nawet atomistyczną dialektykę określoności kształtu i nieokreśloności ciała. Forma, jakość, kształt są w tym ujęciu determinacją stanowiącą bytowanie bytu. Plotyn po prostu utożsamia byt, umysł i formę jako taką, podczas gdy Plotyńskie jedno, jako racja bytu, istnieje ponad bytem i substancją. Bycie substancją i bytem w ujęciu filozofii starożytnej, ale także w metafizyce scholastycznej, jest tożsame z byciem czymś aktualnym i zdeterminowanym. Natomiast dla Leoncjusza istnienie poprzedza aktualność, dla której powstania musi najpierw zaistnieć uhipostazowana natura.

W rozdziale podsumowującym całość monografii ukazuję, w jaki sposób innowacyjna koncepcja bytu stworzona przez bizantyjskich proto-scholastyków na potrzeby teologii i nie tyle zawarta, co raczej wręcz ukryta wewnątrz jej języka, jest nadal obecna w kulturze. Jako *locus* tej obecności wskazuję wizję sposobu egzystencji, jaka przypisywana bywa obecnie człowiekowi. Że człowiek został na przełomie XVIII i XIX wieku pojęty na wzór hipostazy i egzystencji Chrystusa, mogę wszelako jedynie przypuszczać, przywołując przykład filozoficznego potraktowania chrystologicznego rozumienia hipostazy oraz struktury bytu ludzkiego w nauczaniu filozofii w wieku XVII.

Przykład ten ujawnia możliwość istnienia pomostu między teologicznym rozumieniem hipostazy a nowożytną wizją człowieka, zrekonstruowaną przez Michela Foucaulta w terminach podwojenia/sobowtóra empirycznego-transcendentalnego. Wedle tej wizji człowiek to istota powstająca w wyniku empirycznie ujawniających się procesów natury, która poprzez te procesy zyskuje pozycję poznawczą transcendentną wobec natury jako takiej, a zwłaszcza swojej natury. Człowiek zajmuje „miejsce króla", otrzymując rodzaj egzystencji przynajmniej poznawczo boskiej, przekraczającej determinacje, jakie otrzymuje od swojej natury. Można odnieść wrażenie, że bytowanie ludzkie w epoce nowożytnej zostało pojęte jako hipostatyczna jedność egzystencji bytu o dwu naturach, o naturze cielesnej wraz z jej przypadłościami oraz o naturze czysto potencjalnego intelektu. Jego pozornie nie zdeterminowana prostota, niezauważalnie istniejąca egzystencją ludzkiej hipostazy, uwidaczniana jest zaistnieniem poprzez nią przypadłościowych aktów poznawczych. Założenie, że człowiek, podobnie jak Chrystus, jest jednością egzystencjalną dwu natur, wydaje się zatem podglebiem nowożytnej koncepcji człowieka i źródłem nowożytnych dyskusji, w których usiłowano tę jedność uzasadnić bytowaniem jednej z owych natur, zachowując pełnię przejawów drugiej natury.

Podobnie jako podglebie zachodniej myśli scholastycznej przedstawiam w zakończeniu monografii sposób uprawiania filozofii wypracowany na potrzeby teologii przez autorów protoscholastycznych, podjęty i świadomie i systematycznie praktykowany przez Jana z Damaszku. Jan Damasceński jawnie wprowadza i uzasadnia podstawową ideę stojącą za tym sposobem uprawiania filozofii: ideę służebności wobec teologii argumentów zaczerpniętych z myśli pogańskiej. Definicja filozofii istotowo chrześcijańskiej, nie tylko inspirującej się Objawieniem, ale uprawianej jako poszukiwanie mądrości przez chrześcijan, podsumowuje moje analizy. Taka filozofia unika spekulacji sięgającej poza doświadczenie, buduje pojęcia stanowiące wyraz refleksji nad doświadczeniem posługując się narzędziami logiki, ufa prawdomówności języka ludzkiego opisującego doświadczenie, eksploruje i ujednoznacznia sensy założone w stwierdzeniach na temat znanych każdemu z nas faktów, i w ten sposób odkrywa prawdy metafizyczne na temat świata stworzonego, za ostateczną przyczynę odkrytego, ale nie tłumaczącego sam siebie ładu istnienia bytów i jego immanentnych zasad uznając Boga.

Wyjaśnienie pojęcia *hypostasis* i jego implikacji można uznać, jak sądzę, nie tylko za osiągnięcie stanowiące wkład historyczno-filozoficzny do dziedziny filozofii, polegający na ukazaniu dziejów istotnego, choć często błędnie rozumianego, terminu, na przywróceniu dla historii filozofii poglądów metafizycznych wypracowanych przy okazji wyjaśniania tego pojęcia przez grupę wczesnobizantyjskich teologów oraz na systematyzacji owych poglądów, ale także za wkład pojęciowy do dziedziny filozofii. Teoria metafizyczna stworzona wokół pojęcia *hypostasis*, analizująca fakt zaistnienia bytu i jego natury, wydobyta zwłaszcza z dzieła Leoncjusza Jerozolimskiego dzięki dokonanej przeze mnie rekonstrukcji filozoficznej, może stanowić element filozoficznego dyskursu na temat bytu i jego egzystencji. Niezwykle radykalna w swoim ujęciu indywidualności, zarazem stojąca do dziś za chrześcijańską teologią Wcielenia Boga-Słowa, pozwala ona postawić pytania o determinację bytu ustanowioną przez relacje egzystencjalne, o bytowanie natury jako egzystującej enhipostatycznie możności poprzedzającej aktualizację, będącej zarazem współistnieniem możliwości wypływających z owej możności. Nie jest to przeto teoria filozoficznie zamknięta, ale teoria otwarta na twórczą konfrontację z różnymi nurtami myśli współczesnej. Mam nadzieję, że samo sformułowanie i usystematyzowanie jej jako teorii wynikającej z rozważań wczesnobizantyjskich teologów może zostać uznane za znaczny wkład w rozwój dyscypliny filozofii.

(b) Inne osiągnięcia naukowe po uzyskaniu doktoratu

(i) Osiągnięcie dodatkowe w cyklu powiązanych tematycznie artykułów: analiza kwestii obecności pojęcia bytu indywidualnego u Maksyma Wyznawcy

W projektach badawczych, których główne wyniki zostały zaprezentowane w monografii *The Discovery of the Individual*, podjąłem się także roli potwierdzenia lub obalenia twierdzeń głoszonych przez współczesnych myślicieli (zwłaszcza znaczących teologów, jak John Zizioulas), wedle których u Maksyma Wyznawcy, autora działającego w okresie pomiędzy Leoncjuszem Jerozolimskim a Janem z Damaszku, występuje pełna, subtelna, i *de facto* filozoficznie nowożytna teoria bytu jednostkowego, który jest ukazany w tej teorii także jako byt samo-stanowiący różnorodne modalizacje swojej egzystencji, czyli byt osobowy. W ramach tych prac planowane były zadania podobne jak w przypadku pozostałych omawianych w monografii autorów, czyli w pierwszym rzędzie, przed odtworzeniem jego teorii, zrozumienie uzusu terminów *hypostasis*, *prosōpon*, *ousia*, *physis*, *atomon* u Maksyma Wyznawcy.

Dzieło Maksyma Wyznawcy postawiło mnie przed trudnością innego rodzaju aniżeli teksty pozostałych kluczowych autorów: wielkość tekstu dzieł przypisywanych Maksymowi stanowi mniejwięcej dwukrotność sumy wielkości znanych nam tekstów Jana Gramatyka, Leoncjusza Bizantyjskiego, Leoncjusza Jerozolimskiego i Jana z Damaszku (przy czym, w wypadku tego ostatniego, dzieła homiletyczne i *stricte* teologiczne nie dyskutują kwestii filozoficznych). Dzieła te, w momencie podjęcia pracy nad projektem, nie posiadały także oficjalnej pełnej wersji cyfrowej (badacze dzielili się jedynie wersją nieoficjalną). Ponadto, większość z nich nadal nie posiada nowoczesnej edycji krytycznej, opartej na analizie dostępnych dziś rękopisów, i badacze posługują bardzo często tekstem ustalonym jeszcze w XVII w. przez François Combefisa, w postaci przedrukowanej w Patrologia Graeca przez Jacquesa-Paula Migne'a, lub tekstem tego wydania poprawionym bez pełnej konsultacji rękopisów. W rezultacie do dzieła Maksyma są włączane liczne urywki rękopiśmienne, dostępne Combefisowi w Bibliotece Królewskiej w Paryżu, na których ktoś dopisał w kolejnych wiekach uwagę, że należy je przypisać Maksymowi. To na tle tych urywków, ale często z pominięciem wersji tych samych rękopisów opublikowanych później, nieraz odmiennych lub wręcz wskazujących na autorstwo kogoś innego, są najczęściej przypisywane Maksymowi radykalne tezy filozoficzne, wypowiadane w terminach *hypostasis*, *atomon* i *prosōpon*. W pozostałych dziełach odnajdujemy natomiast specyficznie Maksymiańskie ujęcia teologiczne wyrażane w innych terminach, na przykład teorię opatrzności jednostkowej, w której jednym z głównych pojęć jest *logos*, rozumiany jako wzorczy akt Bożej woli.

Podchodząc do dzieła Maksyma jako historyk filozofii, stosując do zachowanych tekstów te same metody, co w przypadku innych analizowanych w wyżej przedstawionej monografii autorów, nie mogłem zatem przyjąć podejścia stosowanego szeroko we współczesnych „studiach Maksymiańskich" (tzw. „Maximian scholarship") i dokonać fuzji faktycznie trzech odrębnych uzusów terminologicznych, jakie ujawniają się u Maksyma: (1) języka zbliżonego do wczesnobizantyjskich protoscholastyków, obecnego w krótkich wyliczeniach definicyjnych, (2) standardowego języka chrystologicznego, powtarzającego sformułowania soboru Konstantynopolitańskiego II w powiązaniu z wcześniejszymi formułami pochodzącymi jeszcze od Ojców Kapadockich, (3) języka wyrażającego relację opatrzności Bożej do świata w terminach *logosów*. Takie podejście domaga się, niestety, dużej dozy kreatywności, niezbędnej dla połączenia odrębnych sposobów wyrażania się o bycie indywidualnym i bytowaniu człowieka, ale niekoniecznie właściwej w pracy historyka idei. W rezultacie stosowania takiego podejścia w istocie u każdego ze współczesnych badaczy, których prace skrótowo omawiam w moich publikacjach poświęconych Maksymowi, tworzony jest całkowicie różny obraz idei Maksyma. W większości wypadków obraz ten, budowany jako filozoficzny przez badaczy o wykształceniu filologicznym lub teologicznym, powstaje dzięki pominięciu faktów, jakie natychmiast

rzucają się w oczy historykowi filozofii starożytnej znającemu więcej niż jedną doktrynę starożytną i rozumiejącemu, że samo wystąpienie terminu *ousia* nie sprawia, że mamy do czynienia z „arystotelizmem", że wzór w umyśle Boga, zwany *logosem*, nie musi być automatycznie utożsamiany z ideą, i że fakt, iż Maksym nie mówi nigdy o partycypacji w logosach Bożych, choć mówi o partycypacji w łasce, nie tylko nie pozwala mu przypisywać metafizycznej doktryny partycypacji, ale może wskazywać na zależność jego od innej teorii przyczynowości wzorczej aniżeli oryginalna Platońska teoria partycypacji form w rzeczach lub neoplatońska teoria partycypacji zapośredniczonej *logosami* konstytuującymi duszę. W istocie historyk filozofii w owych odrębnych uzusach dostrzeże świadectwo czerpania Maksyma, zależnie od jego potrzeb, z różnych źródeł, zarówno z dobrze zidentyfikowanych, często wskazywanych przez samego Maksyma, źródeł teologicznych (Ojcowie Kapadoccy, sformułowania soborowe, Pseudo-Dionizy Areopagita, korygowany w celu osiągnięcia doktrynalnej poprawności język krytykowanych przez niego Ewagrianistów), jak i z do tej pory nie identyfikowanego poprawnie klasycznego materialistycznego źródła stoickiego. Brak identyfikacji tego ostatniego źródła jest szczególnie trudny do zrozumienia dla historyka filozofii, gdyż sam Maksym przyznaje się w *Ambiguach do Jana* do wykorzystania notatek Klemensa z Aleksandrii z wykładów chrześcijańskiego stoika Pantajnosa.

W badaniach poświęconych Maksymowi, powstałych w ramach projektu badań wczesnobizantyjskich źródeł idei bytu indywidualnego, stosując te same metody badawcze, które zostały zastosowane w przypadku pozostałych autorów, musiałem zatem podjąć się następujących zadań badawczych:

(i) identyfikacja głównych sposobów użycia kluczowych terminów i związanych z nimi znaczeń, zwłaszcza znaczeń teoretycznych, poprzez kompleksową analizę wystąpień tych terminów;

(ii) wyjaśnienie kwestii autentyczności i oryginalności passusów uważanych za referencyjne dla wizji bytu indywidualnego prezentowanej przez Maksyma i ich relacji do innych jego dzieł;

(iii) ustalenie, jakie dokładnie, poza wskazywanymi w literaturze, źródła filozoficzne pojawiają się u Maksyma w istotnych dla kwestii bytu indywidualnego passusach i w jaki sposób Maksym się nimi posługuje;

(iv) próba rekonstrukcji ontologii, jaką zakładają teologiczne stwierdzenia Maksyma przy przyjęciu założenia, że ontologia i metafizyka są rozumiane w sposób poprawny historycznie i filozoficznie (czyli zarazem unikając podejścia części przedstawicieli „studiów Maksymiańskich", polegającego na proponowaniu imaginatywnej wizji realnego i systemowego współdziałania pojęć wzmiankowanych odrębnie przy różnych okazjach przez Maksyma);

(v) próba rekonstrukcji swoistości podejścia Maksyma do kwestii bytowania indywidualnego.

Realizując te zadania, uznałem zarazem za konieczne w większości wypadków skoncentrować się na analizie dłuższych passusów dzieł Maksyma, na tle których możliwe było ustalenie teoretycznych implikacji używanych przez niego terminów. Dokonawszy bowiem wstępnej analizy setek przypadków użycia terminów w licznych dziełach Maksyma, w których zwykle nie są one definiowane w sposób pogłębiony, oraz stojąc wobec faktu, że przypisywane Maksymowi definicje zawarte w dziełkach stanowiących w gruncie rzeczy kolekcje takich krótkich, niekoniecznie spójnych ze sobą definicji, nie są przywoływane w jego dziełach prezentujących jego poglądy i argumenty teologiczne, uznałem za słuszne poddać interpretacji filozoficznej kilka wybranych dłuższych tekstów o charakterze argumentacyjnym. Tego rodzaju podejście stało się zarazem wyborem oczywistym na tle dwóch faktów, które mogłem ukazać w pierwszej z moich publikacji poświęconych Maksymowi.

(1) T*he Face of the Soul, the Face of God: Maximus the Confessor and Prosōpon*, „Forum Philosophicum" 19, no. 1 (2014), s. 107–144, 10 [przedruk z poprawkami i uaktualnieniem w Sotiris Mitralexis, Georgios Steiris, Marcin Podbielski i Sebastian Lalla, red., *Maximus the Confessor as a European Philosopher*, Eugene, OR: Wipf&Stock / Cascade Books, 2017], 10.5840/forphil201419115.

Pierwszą z cyklu moich publikacji na temat Maksyma Wyznawcy był artykuł *The Face of the Soul, the Face of God: Maximus the Confessor and Prosōpon*. W publikacji tej mogłem uwzględnić i w kilku drobnych, ale istotnych dla kwestii bytu indywidualnego punktach, doprecyzować mało znane wyniki badań nad dziełkami przypisywanymi Maksymowi Wyznawcy, które to badania prowadził Brama Roosen na tle dostępnych obecnie rękopisów. W swojej nie opublikowanej pracy doktorskiej z roku 2001 Roosen wskazał nie tylko prawidłowe wersje i prawidłowe identyfikacje passusów wyjętych z nie zachowanych tekstów Maksyma, ale także uzasadnił niemożliwość jego autorstwa w przypadku niektórych przypisywanych Maksymowi kolekcji definicji i pokazał, że kluczowa dla kwestii bytu indywidualnego u Maksyma część niejednorodnego dziełka *Theologica et polemica XXIII* stanowi notatki z *Contra Nestorianos et Eutychianos* Leoncjusza Bizantyjskiego. Na tle osiągnięć Roosena obraz osoby, który wynikł z moich analiz użycia słowa *prosōpon* przez Maksyma, okazał się znacznie prostszy, znacznie bardziej spójny i znacznie mniej uwikłany w teorię metafizyczną niż gdyby musiał uwzględniać dzieła nieautentyczne. Zarazem, jak okazało się, Maksym, budując swoje chrystologiczne rozumienie osoby, wykorzystał w sposób zdroworozsądkowy elementy stoickiej teorii etycznej. Do tego rodzaju wniosków doszedłem na tle przedstawionej w publikacji kompletnej analizy wystąpień wyrazu *prosōpon* u Maksyma, możliwej do przeprowadzenia w ten sposób dzięki temu, że z jednej strony wystąpień tych jest znacznie mniej, aniżeli przypadków użycia wyrazów *physi*s, *hypostasis* i *ousia*, z drugiej zaś dlatego, że owe wystąpienia tworzą wyraźne grupy użyć, jasno powiązane z potocznym greckim rozumieniem *prosōpon* jako „oblicza".

W artykule tu omawianym ukazałem przeto dwa istotne fakty na tle przekrojowego przebadania dzieła Maksyma: (1) Maksym nie jest zainteresowany rozważaniami o charakterze *stricte* ontologicznym lub metafizycznym; (2) jego dyskurs teologiczny służy przede wszystkim soteriologii i przez ten pryzmat są traktowane również kwestie doktrynalne, które uczestnicy sporów chrystologicznych poprzednich stuleci oraz jemu współcześni dyskutowali często poprzez schematy ontologiczne. Dla ukazania pierwszego faktu oparłem się nie tylko na odkryciach Braama Roosena, ale także na ponownej analizie sposobu, w jaki passusy z Leoncjusza Bizantyjskiego są przedstawiane w urywku zachowanym pośród rękopisów Maksyma, do którego odnoszą się zwykle badacze uważający, iż Maksym głosił oryginalne stanowisko metafizyczne. Sposób użycia kilku wypowiedzi Leoncjusza w *Theologica et Polemica 23* nie odbiega od tego, jaki w kolejnych publikacjach wskazałem u Maksyma w przypadku podejścia do definicji zapożyczonych od Ojców Kapadockich lub Leoncjusza Jerozolimskiego. Są one traktowane w oderwaniu od ich ontologicznych uzasadnień lub egzemplifikacyjnych złożonych konceptualizacji, jako pojęcia gotowe, zdefiniowane, stosowalne na tle samej skrótowej, wręcz uproszczonej formuły, stosowane są zaś one niemal wyłącznie w dyskursie teologicznym. Analizując ów dyskurs, pokazałem, jak w przypadku pojęcia *prosōpon*, czyli osoby–oblicza, dyskurs ten opiera się na rozumieniu *prosōpon* na tle języka potocznego i służy ukazaniu nadnaturalnej relacji między Chrystusem a człowiekiem poprzez pojęcia osoby/oblicza Bożego i osoby/oblicza duszy. Byłem także w stanie pokazać, jak dla wyrażenia dynamicznego rozumienia osoby Maksym posługuje się elementami stoickiej teorii naprężenia i rozprężenia, użytymi na wzór stoickiej etyki, i wprowadzonymi w język aktualizacji władz przypisywanych danej substancji, łącząc te różnorodne elementy w zdroworozsądkową całość. Co najważniejsze, podporządkowany soteriologii i prosty pojęciowo dyskurs teologiczny jest budowany świadomie w sposób taki, aby za każdym razem dostosować się do języka rozstrzygnięć doktrynalnych Kościoła.

Tak zbudowana kompleksowa analiza pojęcia *prosōpon* pozwoliła mi na ustalenie głównego bezpośredniego celu badawczego kolejnych publikacji. Stała się nim analiza wybranych dłuższych passusów Maksyma, w których można spodziewać się, ze względu na poruszaną tematykę, teoretycznie zaawansowanych ujęć kwestii indywiduum. Jako „dłuższe passusy" należy przy tym rozumieć teksty dłuższe niż wyliczenia definicji, obejmujące jedną lub kilka kwestii z dzieł Maksyma, które z reguły zbudowane są jako kilkustronicowe rozważania jednego problemu, niekiedy powiązane tematycznie w większe Ambiguum, niekiedy stanowiące odrębną tego rodzaju „wątpliwość". Analizy wstępne, pełna analiza pojęcia *prosōpon*, oraz ustalenia w kwestii autentyczności i oryginalności idei przypisywanych Maksymowi sugerowały bowiem, że rozstrzygnięcie problemu rozumienia bytu indywidualnego przez Maksyma wymaga przede wszystkim rekonstrukcji relacji między ujęciem teologicznym kwestii takich jak relacja Boga do świata oraz hipostaza Chrystusa a implikowaną przez nie teorią, i że koncentracja zarówno na skrótowych formułach, bez ustalenia ich relacji do szerszej tradycji, jak i bardzo licznych, zasadniczo zgodnych z ortodoksją, ale zarazem nie objaśnionych przez złożoną argumentację, wystąpieniach kluczowych terminów, nie będzie owocna.

(2) *A Picture in Need of a Theory: Hypostasis in Maximus the Confessor's Ambigua ad Thomam*, w: Marcin Podbielski, red., *Papers Presented at the Seventeenth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 2015*, vol. 16, *Christ as Ontological Paradigm in Early Byzantine Thought*, „Studia Patristica", t. 90, Peeters, Leuven / Paris / Bristol, CT 2017, s. 57–79.

Wynikające z analizy pojęcia *prosōpon* podejście przyjąłem w kolejnych publikacjach poświęconych występującym u Maksyma pojęciom, którym przypisuje się znaczenie filozoficzne. Pierwsza z nich dotyczyła relacji pojęcia *tropos*, oddawanego obecnie we literaturze jako „modus" lub „modalność", do pojęcia hipostazy, jako możliwej do prześledzenia w stanowiącym teologicznie spójną treściową całość krótkim dziele *Ambigua ad Thomam*. Publikacja ta to artykuł *A Picture in Need of a Theory: Hypostasis in Maximus the Confessor's Ambigua ad Thomam*. Ten dłuższy artykuł, opublikowany w specjalnym zeszycie „Studia Patristica" pod moją redakcją, stanowi analityczne studium rekonstrukcyjne, w którym aspekt bytowania hipostazy zostaje na początku studium ujęty w oddzieleniu od pojęcia *tropos* jako użytego do charakteryzacji hipostazy Chrystusa, hipostazy i substancji Trójcy świętej, także marginalnie hipostazy ludzkiej. Przeanalizowawszy odrębnie pojęcie *tropos* dyskutuję następnie w tej publikacji kwestię, czy z jednej strony hipostaza jest pewną modalnością bytu lub substancji, a z drugiej, czy istnieją specyficzne modalności hipostazy, jak monadyczność i triadyczność, aby zakończyć artykuł wnioskami na temat filozoficznego sensu pojęć używanych przez Maksyma.

Analizy przeprowadzone w tej publikacji prowadzą do wniosków podobnych, co w poprzednim, wyżej omawianym artykule. *Ambigua ad Thomam* poświęcone są ukazaniu, w jaki sposób doktryna dwóch aktywności Chrystusa jest zgodna z tradycją Kościoła, zwłaszcza z trynitologicznymi i chrystologicznymi stwierdzeniami Ojców Kościoła. W ramach tych rozważań Maksym, w zgodzie z tradycją Kościoła, posługuje się pojęciem hipostazy w odniesieniu do osoby Chrystusa. Sposób ujęcia działania hipostazy, jej definicji, natury i aktywności przypomina obraz substancji zbudowany przez Arystotelesa w *Metafizyce*. Zarazem Maksym wprowadza pojęcie „tożsamości hipostatycznej", które nie jest wyjaśnione w sposób teoretyczny, ale które potwierdza jego przekonanie o pierwotności bytowej hipostazy i przypisuje hipostazie zdolność enhipostatyzacji natury, a w przypadku ludzkiej natury Chrystusa, także „substancjalizacji". Pojęcie *tropos*, używane przez Maksyma zarówno w odniesieniu do hipostazy, jak i do natury, jest wykorzystywane w *Ambigua ad Thomam* wyłącznie dla wyrażenia prawd teologicznych. Moje analizy, poszukujące systematycznego sposobu jego użycia, które wyrażałoby przypisywaną temu pojęciu przez komentatorów ideę modalności, wskazują na niemożliwość ustalenia filozoficznego sensu tego pojęcia. Nie istnieje stały sposób użycia tego terminu, zgodnie z którym hipostaza stanowiłaby specyficzny *modus* bytowania

lub istniałyby definiowalne *modi* bytowania hipostazy i/lub substancji. Zarówno substancji Boga, jak i hipostazie Chrystusa przypisywane są swoiste sposoby bycia. Substancji Boga, czyli Boskości, Maksym przypisuje swoisty sposób istnienia (*hyphestanai*) jako trój-hipostatyczna Monada, czyli istnienia/ustanowienia się triadycznie jako trzy hipostazy, oraz sposób bytowania Monady. Boskość ma więc swój specyficzny *tropos* istnienia. Podobnie ma swój *tropos* istnienia Chrystus, i ma taki monadyczny *tropos* wszystko to, co powstaje w Chrystusie. *Tropos* istnienia Chrystusa to jednak fakt posiadania przez jego hipostazę dwóch natur i odpowiednio dwóch *energeiai*, rozumianych jako operacje aktualizujące naturę. *Tropos* powstawania owych aktualizacji w Chrystusie jest zaś monadyczny w tym sensie, że Chrystus działa, jakby był jednością substancjalną, mimo że ma dwie natury, czyli dwa *logoi* substancji, dwie determinacje substancjalne. Ponieważ (a) ani sposobu bycia Monadycznej boskości, ani istnienia Trójcy, ani istnienia Chrystusa, ani tym bardziej jego działania nie możemy, zdaniem Maksyma, pojąć; (b) zarazem ponieważ słowo *tropos* nie posiada u Maksyma jednego sensu metafizycznego, nie będąc używane na przykład jednoznacznie w sensie dodatkowej determinacji dochodzącej do aktualizacji lub statusu samego bytowania bytu — bytowania odwiecznego lub jako pewien typ bytu ustanowionego; (c) ponadto ponieważ można to słowo odnieść do samego sposobu *działania* Chrystusa, różnego od jego sposób *bytowania* po Wcieleniu, pozostaje przyjąć, że wyraz *tropos* u Maksyma w kluczowym, teologicznie i retorycznie spójnym dziele, nie znaczy nic więcej aniżeli w potocznej grece, wskazując na etymologiczny „zwrot" lub „skręt", odejście od zwykłego sposobu działania, odstępstwo od normy (choć w tym akurat dziele Maksyma nie jest ono odnoszone do odstępstw od normy etycznej w istniejącym w potocznej grece sensie „spaczenia obyczajów").

Moja analiza prowadzi zatem do odrzucenia idei, którą liczni współcześni komentatorzy poszukujący u Maksyma filozofii osobowego bytu jednostkowego wpisują również w *Ambigua ad Thomam*, zestawiając ze sobą krótkie stwierdzenia Maksyma wyjęte z kontekstu nie tylko doktrynalnego, ale wręcz składniowego. Nie mogę uznać, że w *Ambigua ad Thomam* Maksym prezentuje metafizykę modalności lub metafizykę specyficznego *modusu* bytowania, jakim miałaby być hipostaza. Analiza moja opiera się na starannych, unikających parafrazy przekładach, oddających w języku angielskim kompletną strukturę wielokrotnie złożonych zdań Maksyma. Poświęcona próbie rekonstrukcji wizji bytu, którą implikują stwierdzenia Maksyma w kontekście rozważanych przezeń problemów teologicznych, kończy się ona wnioskami zbudowanymi przez odniesienie stwierdzeń Maksyma do postulatów dotyczących języka teologii sformułowanych przez Grzegorza z Nyssy w jego *Liście o różnicy między substancją a hipostazą* (*List 38* w kolekcji listów Bazylego Wielkiego). Podążając drogą wyznaczoną przez swojego wielkiego poprzednika, Maksym stale podkreśla, że prawdy wiary, które stara się prawidłowo wyrazić, nie są jako takie zrozumiałe dla człowieka. Przedstawiając je, Maksym ukazuje zgodność kolejnych stwierdzeń teologicznych z objawionym w Piśmie Św. depozytem wiary i możliwość wypowiedzenia owych stwierdzeń w ludzkim języku. W przeciwieństwie do Grzegorza, nie próbuje zarazem samemu uściślać lub wyjaśniać język, który służy wypowiedzeniu owych prawd. Nie tworzy zatem, nie udoskonala, ani nawet nie wyjaśnia języka zaczerpniętego z filozofii. Tym bardziej trudno mu przypisywać spójną teorię filozoficzną, którą miałby stworzyć na potrzeby filozofii, a którą zarazem moglibyśmy dziś zrekonstruować.

(3) *Philosophical Poly-Consistency in Maximus the Confessor*, w: Mitralexis Sotiris, red., *Papers presented at the Eighteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2019*, t. Volume 18, *Individuality, Knowledge, Virtue and Existence in Maximus the Confessor*, „Studia Patristica", t. 121, Peeters, Leuven/Paris/Bristol, CT 2021, s. 5–28.

Analizy artykułu *A Picture in Need of a Theory* zostały przeze mnie skoncentrowane na tekście, w którym można by się spodziewać wyłożenia teorii egzystencji jako *modusu* bytowania lub różnorodności modusów egzystencji hipostazy i natury. Pominąłem w nim kwestię relacji pojęcia

tropos do pojęć *endosis* i *epidosis*, wspomnianą w artykule *The Face of the Soul, the Face of God: Maximus the Confessor and Prosōpon*, w analizie pasussu z dziełka *Theologica et Polemica* 10, czyli *Ad Marinum Cypri presbyterum* (137A1–B1). Ze względu na to, że *endosis* znaczy „uderzenie we właściwy ton", uznałem, że możliwe jest przypuścić, iż *epidosis* odnosi się do „rozprężenia" struny względem właściwego napięcia, i że Maksym czyni tu aluzję do stoickiego przeciwstawienia napięcia i rozprężenia, które to przeciwstawienie, na tle nielicznych zachowanych tekstów, wydaje się podstawą materialistycznego aspektu stoickiej teorii ujakościowienia przez różnego rodzaju napięcia ruchu tonicznego materii. W tym wypadku Maksym wiązałby *tropos* aktualizacji duszy ludzkiej (wszelako nie *tropos* istnienia hipostazy, bytowania bytu lub substancji) z różnymi właściwymi oraz niewłaściwymi stanami uczuciowymi, podlegającymi ocenie moralnej. Również pojedyncze passusy *Ambigua ad Iohannem* pozwalają na domysł, że Maksym utożsamia *tropos* z potocznym odczytaniem stoickich kategorii *pōs echon* i *pros ti pōs echon*. Dowiedzenie, że istotnie coś takiego ma miejsce, czyli że Maksym wykorzystuje świadomie elementy stoickiej etyki w ścisłym ich powiązaniu ze stoicką fizyką i logiką wymagałoby zarazem wykazania, że Maksym zna lepiej niż my dzisiaj stoicką teorię ujakościowienia, w tym jej aspekty fizyczne, percepcyjne i logiczne, i jednocześnie dokonania rekonstrukcji tej teorii poprzez dzieło Maksyma. Teoria ta, niestety, nie może być zrekonstruowana nawet w najogólniejszych zarysach w sposób niesprzeczny na tle zachowanych źródeł na temat stoicyzmu. Zachowane świadectwa sugerują, że kategorie „logiczne" (czyli, we współczesnym rozumieniu, semantyczne) „tego co ujakościowione" (*poion*), „jakoś się mające" (*pōs echon*) i „jakoś się mające względem czegoś" (*pros ti pōs echon*) posiadały u stoików interpretację materialistyczną, w terminach *hexis*/natężenia drgającej *pneumy* oraz jej trwania *en hexei*/„w natężeniu", a także interpretację etyczną w terminach uczuć i cnót (więcej na ten temat w moich przypisach do *The Discovery of the Individual*, przypis v na stronie 177 do rozdziału 2, w omawianym niżej artykule *Evagrius of Pontus on Corporeal Reality: Taking the Stoics to the Desert*, s. 1004–1005, i w moich przypisach 13, 14, 15 i 58 do traktatu 2 Plotyna, w Plotyn, *Dzieła wszystkie*, tom I, s., 106 i 108).

Podjęcie się takiego zadania napotyka na trzy powiązane trudności, które komentuję w kolejnym artykule na temat Maksyma: (1) Maksym, bez wątpienia, nie jest materialistą i zarazem jawnie odrzuca złożone idee filozoficzne jako rodzaj niezrozumiałego w swej istocie bełkotu; (2) oczywisty dla historyka filozofii starożytnej fakt, że wypowiada on stwierdzenia zaczerpnięte ze stoicyzmu, zwłaszcza zaś, że ze stoicyzmu pochodzi Maksymiańskie przeciwstawienie *endosis* i *epidosis* oraz paralelne przeciwstawienie *systolē* i *diastolē* („skurczenie się" i „rozszerzenie"), wskazujące na tworzące jakość i ilość czynniki determinacyjne, nie jest dostrzegany przez badaczy myśli Maksyma — badacze ci widzą w tego rodzaju wypowiedziach elementy oryginalnej teorii przezeń stworzonej, a jako dowód proponowania przez Maksyma tego rodzaju teorii przytaczając m.in. filozoficzną treść przywołaną przez Maksyma w stwierdzeniach, w których wszelako wprost mówi on, że tego rodzaju filozoficzna konceptualizacja rzeczywistości jest nonsensem; (3) Maksym swobodnie łączy, w swoich pozytywnych, zarazem rozproszonych w jego dziele i trudnych do usystematyzowania stwierdzeniach, elementy zaczerpnięte ze stoicyzmu, logiki neoplatońskiej oraz arystotelizmu z przekształconym przezeń językiem Ewagriusza z Pontu, który sam już stanowi głębokie przekształcenie intuicji zaczerpniętych między innymi ze stoicyzmu (zob. poniżej, prezentacja artykułu *Evagrius of Pontus on Corporeal Reality: Taking the Stoics to the Desert*). Trudno zatem potraktować dzieło Maksyma jako źródło w rekonstrukcji elementów myśli stoickiej zanim z jednej strony nie pokaże się, że istotnie Maksym posiada dostęp do oryginalnych tekstów stoickich i ich używa, z drugiej strony zaś nie odtworzy się jednoznacznie jego własnego stosunku do treści zaczerpniętych z doktryn filozoficznych, których językiem się posługuje, mimo że uważa ich tezy za obce chrześcijaństwu i wręcz nonsensowne.

Ukazaniu tych aspektów relacji Maksyma do idei filozoficznych, w szczególności istotnej dla kwestii indywiduacji idei powstawania rodzajów i gatunków oraz właściwej im jakości i ilości w procesie rozprężenia przeciwstawionego skurczeniu się, którą to ideę znajdujemy ukazaną u Maksyma

w *Ambigua ad Iohannem*, poświęcony jest mój artykuł *Philosophical Poly-Consistency in Maximus the Confessor*. Artykuł ten zbudowany jest wokół pytania o słuszność założenia, że dzieło Maksyma jest filozoficznie spójne, jego wizja rzeczywistości nie podlega rozwojowi ani transformacji, a każda jego uwaga zawierająca implikacje filozoficzne stanowi wyraz tej wizji. W tym podejściu, *de facto* powszechnie przyjmowanym w studiach Maksymiańskich, każda wypowiedź Maksyma, w dowolny sposób wyrwana z kontekstu, także każda jego marginalna uwaga, może być użyta dla rekonstrukcji syntetycznej wizji przypisywanej mu filozofii. Artykuł rozważa tę kwestię poprzez podjęcie jej na dwóch poziomach: najpierw na poziomie metainterpretacyjnym, dyskutując spójność i zrozumiałość zbudowanych tą metodą interpretacji dzieła Maksyma, następnie na poziomie jednego z kluczowych i często komentowanych tekstów Maksyma, mianowicie Ambiguum 10.89–90 (obecna numeracja w wydaniu Nicholas P. Constasa, Ambiguum X r. 37 w wydaniach wcześniejszych) z *Ambigua ad Iohannem*. Ostateczne konkluzje są zbudowane w oparciu o porównanie wniosków płynących z analizy tego tekstu, podobnych wniosków, do jakich prowadzą inne przywołane przeze mnie passusy Maksyma, oraz specyficznego następstwa interpretacji zakładającej głęboką i pełną spójność twierdzeń Maksyma.

Pierwsza część artykułu omawia liczne próby rekonstrukcji spójnej teorii metafizycznej na tle rozproszonych twierdzeń Maksyma, począwszy od pracy *Kosmische Liturgie* Hansa Ursa von Balthasara aż do publikacji współczesnych. Owe próby, z jednej strony, przedstawiają propozycje znacznie bardziej różniące się od siebie niż różnią się między sobą interpretacje stwierdzeń wypowiedzianych przez innych autorów klasycznych budzących nieustanne kontrowersje. Interpretacje są te tak między sobą różne w kluczowych tezach przypisywanych Maksymowi, że trudno uznać, iż dotyczą one tego samego myśliciela. Z drugiej strony ich cechą wspólną, jak dowodzę, jest to, iż owe interpretacje same domagają się dalszej interpretacji, gdyż przypisują Maksymowi twierdzenia paradoksalne lub wręcz sprzeczne. Do takich przynajmniej wniosków można dojść, jeśli uzna się, że terminy filozoficzne, którymi posługują się twórcy owych interpretacji, występują w nich w standardowych dla filozofii sensach. Wydaje się, że do takich samych wniosków dochodzą sami twórcy kilku nowszych tego rodzaju rekonstrukcji myśli Maksyma, gdyż bronią oni idei, wedle której sprzeczność lub zatracenie jakiegokolwiek dosłownego sensu przez nośnik znaczenia staje się sposobem wyrazu głębszego rozumienia prawdy lub zyskania referencji filozoficznej.

Kwestią, jaką należy na tym tle rozważyć, jest przeto, czy samo dzieło Maksyma, interpretowane filozoficznie, nie prowadzi swojego czytelnika do sprzeczności, oraz czy sprzeczność, jaką być może znajdujemy u Maksyma na poziomie filozoficznym, zniekształca konkluzje teologiczne, do jakich, zgodnie ze swoimi deklaracjami, prowadzi on czytelnika. Drugą część artykułu poświęcam zatem analizie jednego z często cytowanych passusów Maksyma, traktowanych jako wypowiadające swoiste idee Maksyma. Passusem tym jest wspomniany wyżej urywek Ambiguum 10 w *Ambigua ad Iohannem*. Jest to tekst poświęcony generacji jakości, a następnie ilości, z „substancji zwanej po prostu [substancją], *hē haplōs legomenē ousia*. Ma to miejsce na drodze właściwego substancji ruchu, który dotyczy nie substancji, ale jej *logosu* i *troposu*, i dokonuje się „względem rozszerzenia i skurczenia", *kata diastolēn kai systolēn*. W ten sposób, w procesie schodzącym w dół i powracającym do swojego źródła, zmienia się określenie tego, czym rzeczy są, ich *logos* i *tropos*, choć substancja nie ulega zmianie. Jest to zarazem zmiana ilościowa: rozszerzenie się i skurczenie, jak dowiadujemy się nieco niżej, dotyczy ilości, natomiast rozszerzenie się ilościowe powoduje zmianę *logosu*, dokonując się poprzez ruch przysługujący *logosowi* „względem rozprężenia i naprężenia", *kat' anesin kai epitasin*. *Logos*, który w dalszej części tekstu nie jest już ukazywany w hendiadycznej parze z *troposem*, ujawnia się zatem jednocześnie jako określenie determinujące rzeczy i zmienna, wynikająca z ruchu monistycznie rozumianej substancji, regularność częstotliwości drgań jej ruchu oraz proporcja jednej takiej częstotliwości do innej takiej częstotliwości, determinująca różnice między ujakościowieniem cząstek jednej substancji i wynikające stąd nietrwałe różnice rodzaje rodzajowe i gatunkowe wewnątrz tejże substancji.

Doktryna wyżej przedstawiona może być powiązana wyłącznie ze stoickim monistycznym, materialistycznym i autokinetycznym rozumieniem substancji. Jedyny obcy element stanowi użycie przez Maksyma hendiady *logos kai tropos*, która zarazem traci całkowicie sens w momencie, gdy Maksym przechodzi od rozważania jakości do ilości i zaczyna się posługiwać wyłącznie terminem *logos*. Jeżeli przyjmiemy założenie, że Maksym po prostu czerpie analizowany passus z jakiegoś dzieła referującego poglądy myślicieli wzmiankowanych przezeń wcześniej w *Ambiguach ad Iohannem* jako „ci wokół Pantajnosa, który został profesorem wielkiego Klemensa [autora] *Kobierców*", którzy to myśliciele, według Maksyma, uważali, że *logosy* są „boskimi [aktami] woli" (*theia thelēmata*, zob. *Ambigua ad Iohannem* 7.24.3–5), czyli innymi słowy przypuścimy, że Maksym ma dostęp do nie znanego nam dzieła, najprawdopodobniej pióra Klemensa, referującego schrystianizowany stoicyzm Pantajnosa, to możemy dokonać eksperymentu myślowego polegającego na wyłączeniu wyrazu *tropos* z treści analizowanego passusu. Otrzymujemy wówczas spójną doktrynę, która, z jednej strony, nie może być przypisana wprost żadnemu z metafizycznych systemów starożytnych, z drugiej jednak okazuje doskonałym uzupełnieniem świadectw na temat problemu generacji jakości i determinacji substancjalnych w stoicyzmie. Kolejne strony drugiej części artykułu poświęcam szczegółowej analizie powodów, dla których analizowany passus można powiązać wyłącznie z doktryną stoicką, oraz sposobu, w jaki rozwiązuje on trudności powstające na tle dostępnych nam szczątkowych i niespójnych informacji na temat stoickiej teorii ujakościowienia i jej paralelnych realizacji w fizyce, logice i etyce.

Część tę kończę analizą racji, dla których Maksym przywołał w swoim dziele urywek o charakterze w istocie sprzecznym z jego rozumieniem bytu. Wprowadzona przez niego teoria powstawania jakości i ilości służyć ma uzasadnieniu tezy, że nic nie jest pozbawione ruchu i jako takie nie jest pozbawione zasady, zaś pierwsza zasada, jako rodząca i jednocześnie tworząca ruch, sama jest niezrodzona i jako taka nieporuszona. Nietrudno stwierdzić, że wniosek ten nie wynika z przedstawionego argumentu, jeżeli nie dokonamy pogłębionej analizy pojęcia substancji-*ousia*, odrzucając stoickie rozumienie jedności zasady i bytu, zarazem jedności przyczyny bytu i ruchu z samym bytem i ruchem. Innymi słowy, musimy odebrać substancji jej istotną cechę ruchu, przypisaną jej przez Maksyma na początku jego argumentacji i stanowiącą wedle niego rację istnienia mnogich bytów, *ta onta*, pochodzących od jednej substancji-bytowości, jednej *ousia*. W gruncie rzeczy, jak pokazuje moja analiza, ostateczny wniosek Maksym wyprowadza na zasadzie *petitio principii*, czyli poprzez przyjęcie w ostatniej części jego argumentu założenia dodatkowego tożsamego z wnioskiem. Jego analizowana przeze mnie argumentacja jest więc w całości paralogizmem.

W ostatniej części artykułu wyciągam wnioski z obu wcześniej podjętych analiz, w tym analizy meta-interpretacyjnej i analizy kluczowego i często cytowanego tekstu Maksyma, uzupełniając ten materiał o inne przykłady przywołania elementów różnorakich doktryn filozoficznych przez Maksyma i próbując wyjaśnić, dlaczego Maksym je wprowadza. Dopiero na tym szerszym tle można bowiem zrozumieć, czemu rekonstrukcja jego doktryny filozoficznej prowadzi do niejasnych i sprzecznych wypowiedzi lub wręcz afirmacji sprzeczności i dlaczego możemy u niego znaleźć idee sprzeczne z tezami, jakich próbuje on dowieść za pomocą odwołania się do owych idei. Jak staram się pokazać, podejście Maksyma jest związane z celami teologicznymi, jakie sobie on stawia. Korzysta on z najróżnorodniejszych inspiracji filozoficznych, najczęściej, jak to sam sygnalizuje, znanych mu pośrednio poprzez autorytety patrystyczne. Źródła te są obecnie dość dobrze zidentyfikowane przez badaczy. Zarazem można zauważyć, że wcześniejsi komentatorzy często błędnie interpretowali teoretyczne inspiracje Maksyma, przede wszystkim z uwagi na fakt, że doktryny filozoficzne epoki hellenistycznej oraz późniejszej starożytności, wykorzystujące swoiste konfiguracje wcześniej używanych terminów, stały się ponownie przedmiotem zainteresowania badaczy i treścią wykładaną szczegółowo dopiero w II połowie XX w., podczas gdy klasyczne komentarze doktrynalne do dzieł Maksyma powstały w I połowie XX w. Do wcześniejszych identyfikacji źródeł teoretycznych Maksyma

dołączam w końcowej części omawianego artykułu przykłady moich własnych ustaleń. Przede wszystkim jednak analizuję powody, dla których pewne doktryny zostają przywołane. W ich użyciu widzę wyraz poszukiwania przez Maksyma języka, który wyrazi immanencję działania Boga w stworzeniu i ujmie świat nie tyle z punktu widzenia człowieka, co z perspektywy, jaką człowiek wierzący może przypisać Bogu. Zaczerpnięta ze stoicyzmu treść, znana mu już jako treść zaaprobowana przez autorytet patrystyczny, czyli Klemensa, służy ukazaniu *logosu*-woli i myśli Bożej jako immanentnej w stworzeniu. Jest to sposób ujęcia obecności zasady pierwszej w tym, co od niej pochodzi, co przez nią ostatecznie jest poruszane i istnieje. To, czego nie może wyrazić językiem stoickim, Maksym ujmuje zapożyczonym, zwłaszcza poprzez Ojców Kapadockich i Pseudo-Dionizego Areopagitę, językiem neoplatońskim. Takie podejście jest możliwe zwłaszcza w *Ambigua ad Iohannem*, w którym to dziele, dla oddania mistycznego składnika myśli teologicznej, Maksym warunkowo zawiesza zasady teologii negatywnej. Zawieszenie to pozwala mu na mówienie o działaniu Boga niejako z jego perspektywy, choć zarazem nie uznaje on, że owo mówienie o Bogu stanowi faktyczne poznanie woli i umysłu Boga.

Praktykując to podejście Maksym nie próbuje zarazem zbudować własnego języka metafizycznego, który wyrażałby spójnie prawdę o świecie. Każde z narzędzi pojęciowych traktuje on wyłącznie jako środek wyrazu myśli teologicznej. Zezwala więc na wielość niespójnych ze sobą głosów ludzkich, nie troszcząc się zarazem o to, czy są one trafnym opisem naszej rzeczywistości. Wprowadzając te głosy, wprowadza zarazem wyrażone za ich pomocą argumentacje, a wewnątrz nich zachowuje lokalną spójność źródeł, z których czerpie. Nie mamy do czynienia w jego dziele jedynie z kompilacją z nie identyfikowanych lub luźno identyfikowanych cytatów z dzieł innych autorów, mimo że tego rodzaju praktyka nie była obca autorom bizantyjskim. W podejściu Maksyma, zezwalającym na wielogłosowość i „wielo-spójność" („poli-konsystencję") idei filozoficznych, istnieje bowiem nadrzędna zasada teologiczna, łącząca wierność tradycji i zgodność z chrześcijańską ortodoksją z mistycznym rozumieniem wiary. Wynikająca z tej zasady postawa teologiczna za dowód swojej poprawności przyjmuje swoją duchową i moralną owocność. Na tle takiej wyższej spójności teologii z mistyką sprzeczności na poziomie teorii filozoficznej wydają się Maksyma po prostu nie interesować.

(4) „Maximus the Confessor", podrozdział 1 rozdziału 8 „Maximus the Confessor and John Damascene: Heritage and Synthesis" monografii *The Discovery of the Individual* (s. 492–504)

Cykl moich publikacji na temat różnych aspektów przypisywanych Maksymowi teorii filozoficznych, w tym teorii umożliwiających ujęcie bytu indywidualnego za pomocą pojęć osoby, hipostazy, *troposu* i *logosu* kończy i podsumowuje podrozdział 1 „Maximus the Confessor" rozdziału 8 „Maximus the Confessor and John Damascene: Heritage and Synthesis" monografii *The Discovery of the Individual*. W podrozdziale tym zamykam rozważania nad kwestią, czy *logos* jest pojęciem, za pomocą którego Maksym ujmuje relację indywidualności do bytu rodzajów i gatunków, i zarazem nad kwestiami metodologicznego statusu jego wizji *logosów* Bożych oraz stosunku Maksyma do filozoficznych źródeł tej wizji, jednocześnie oferując podsumowanie moich studiów nad myślą Maksyma Wyznawcy. Podrozdział ten uwzględnia wcześniejsze ustalenia dokonane przeze mnie w monografii, zakładając, że czytelnik zna także moje rozważania z podrozdziału 1 „The Cappadocians Absorbed into the Language of Formulae" rozdziału 4 „Responses to Chalcedon and Its Philosophical Ramifications", który to krótki podrozdział także został napisany przeze mnie, i w którym rekonstruuję język formuł teologicznych wyrażających indywidualność hipostazy poprzez syntezę tego języka, jaką znajdujemy w *Liście 15* Maksyma.

W podrozdziale 1 rozdziału 8 przedstawiam bardzo skrótowo twierdzenia komentatorów myśli Maksyma dotyczące pojęcia hipostazy, które jest uważane za główny nośnik jego rozumienia bytu indywidualnego (podrozdział 1.a) oraz streszczam obecny stan badań nad autentycznością niektórych uznawanych za kluczowe passusów i dzieł Maksyma (podrozdział 1.c). Pierwszą kwestią, którą rozważam w sposób analityczny, natomiast drugą w porządku logicznym, jest problem zawartości

teoretycznej wypowiedzi Maksyma o charakterze formułowym. W poświęconym temu problemowi podrozdziale 1.b „ Formulaic Statements and the Problem of Their Consistent Reading" rozpatruję aspekt tego rodzaju wypowiedzi dotychczas przeze mnie nie dyskutowany: zagadnienie, czy za pomocą tego rodzaju wypowiedzi można przekazać spójną i oryginalną teorię bytu indywidualnego. Zagadnienie to muszę rozważyć z tego względu, że w tego rodzaju stwierdzeniach Maksyma liczni badacze poszukują tego rodzaju teorii, za ich pomocą komentując dyskusje różnego rodzaju *troposów*, o których mówi Maksym, oraz jego stwierdzenia na temat Bożych *logosów*. Moja analiza przywołuje passusy analizowane w poprzednich publikacjach, w tym w rozdziale 4, oraz do tej pory nie poddany przeze mnie krytyce historycznej często cytowany passus *Theologica et polemica 14*. Na tym ostatnim przykładzie ukazuję, jak kolekcja definicji wyrazu *enhypostaton*, przytaczana przez Maksyma bez kontekstu teoretycznego (i nawet bez usunięcia numerów porządkowych z listy, z której on przejmuje swoje sformułowania) przynosi za każdym razem treść inną, nie w pełni spójną z treścią poprzednią. Każda z tzw. „Maksymiańskich" definicji *enhypostaton* w owym dziele stanowi streszczenie, niekiedy wręcz cząstkowy cytat, ze stwierdzeń Leoncjusza Bizantyjskiego oraz Leoncjusza Jerozolimskiego stanowiących wnioski z ich nieco innych, teoretycznie komplementarnych, ale metafizycznie różnych ujęć hipostazy i *enhypostaton*. Zarazem, sformułowania najprawdopodobniej jedynie przytoczone przez Maksyma próbują wtłoczyć rozwiązania jego poprzedników w schemat Porfiriański, wedle którego hipostaza byłaby zarazem indywiduum logicznym podpadającym pod gatunek.

Wypowiedzi formułowe, jeśli nie są powiązane z komentarzem filozoficznym, z którego wynikają lub który je wyjaśnia, zbyt łatwo zatem mogą się przerodzić, a w przypadku omawianego tekstu istotnie przeradzają się, w niespójne streszczenie cudzych doktryn. Próba powiązania różnych sformułowań z kilku źródeł i przedstawienia nieco dłuższej formułowej syntezy, jaką znajdujemy w *Liście 15* Maksyma, okazuje się zaś obarczona eksplikacyjnym błędnym kołem. (Na tym tle staje się oczywiste dla czytelnika monografii, jaką subtelnością musiał się wykazać Jan Damasceński, przedstawiony w następnym podrozdziale przez A. Zhyrkovą, aby wypowiedzieć w krótkich, niekiedy formułowych stwierdzeniach, spójną syntezę myśli Jana Gramatyka z Cezarei, Leoncjusza Bizantyjskiego i Leoncjusza Jerozolimskiego, i jak trudną filozoficznie sztuką jest „kompilacja" nawet bliskich sobie idei). Co ciekawe, owo błędne koło pojawia się wyłącznie, gdy Maskymiańskiemu ujęciu hipostazy z *Listu 15* przypisujemy funkcję filozoficzną, nie ujawnia się ono natomiast, gdy mówimy za jego pomocą o złożonej hipostazie Chrystusa.

Poświęciwszy zatem kilka uwag, w tym momencie poszerzonych o moje nowe obserwacje, kwestii autentyczności i oryginalności stwierdzeń filozoficznych na temat bytu indywidualnego, jakie znajdujemy w dziele Maksyma, przechodzę w analitycznym podrozdziale 1.d „Maximus' Individual and His Theory of Divine *Logoi*" do problemu teologicznego ujęcia indywiduacji przez Maksyma za pomocą pojęcia *logosu*. Moje analizy są poświęcone przede wszystkim passusowi Ambiguum 41.13–14 w *Ambigua ad Iohannem*, ale uwzględniają liczne inne wypowiedzi na temat Bożych *logosów* obecne w tym dziele oraz wprowadzają, jako kontekst metodologiczny, analizę tekstu Ambiguum 17.7. Koncentrując się na kwestiach, jak Boże *logosy* są według Maksyma tożsame z działaniem Bożej Opatrzności i Sądu, jak Opatrzność zna i planuje z góry byty szczegółowe poprzez ich odwieczne *logosy*, jak przez owe *logosy* rozróżnia je ona jeden od drugiego i zarazem, jako Sąd, nadaje granice i tożsamość ich działaniu, ukazuję szkicowaną przez Maksyma wizję *logosów* Bożych z jednej strony jako ujęcie świata stworzonego teologiczne i mistyczne. Maksym stara się wyrazić w ludzkim języku boski punkt widzenia, dla którego różnica między tym co jednostkowe a rodzajami gatunkami jest nieistotna. Z punktu widzenia Boga zarówno cechy zdeterminowane przez naturę, jak i cechy przygodne, wypełniające tę naturę w taki bądź inny sposób, są w identyczny sposób odwiecznie zaplanowane i odwiecznie chciane przez Boga. Pojęcia *logosu* oraz Opatrzności i Sądu, które Bóg sprawuje nad rzeczami, nie wyrażają zatem ani natury rzeczy, ani jednostkowości ich bytowania, ani nie wskazują na zasady bytowania rzeczywistości stworzonej, ale ujmują relację Boga do tej rzeczywistości.

Nie mają one zarazem dla Maksyma wyłącznie statusu ludzkiej teologicznej spekulacji na temat relacji Boga do stworzenia. Maksym sądzi, że jest możliwe mistyczne poznanie *logosów* Bożych, że istnieje „wiara poznawcza", o udzielenie której można prosić Boga (a o którą np. prosił Boga Dawid). Świat opisany przez Maksyma, całkowicie zależny od Bożej woli, planowany z góry przez Boga w perspektywie, w której wieczność ujęta jest jako nieskończony upływ czasu, pozbawiony jest zatem swoich własnych zasad bytowania. Jest on całkowicie zależny w swojej przygodności od woli Bożej, która nadaje mu ład, poddając planowane i stwarzane byty poszczególne granicom wyznaczonym przez tę wolę. Granicę tę, przyjmując ludzki punkt widzenia, nazywamy ich naturą.

W tym świecie, widzianym niejako z góry, a nie od środka, istnieje zatem nieredukowalna, gwarantowana Bożą wolą, jednostkowość i indywidualność poszczególnych stworzonych bytów. Maksym nie przyjmuje żadnej teorii indywiduacji o charakterze filozoficznym, żadnej immanentnej zasady indywidualizującej byty, ale uznaje fakt jednostkowości za konstytutywny dla świata stworzonego przez Boga jako odrębne jednostki, działające w granicach wyznaczających ich tożsamość gatunkową natur. *Logosy* Boże (wbrew stwierdzeniom wielu badaczy) nie są przedstawiane przez Maksyma jak takie zasady, rodzaj idei jednocześnie pochodzących od Boga i obecnych w Bogu, zarazem uniwersalnych i partykularnych. Jeśli Maksym mówi o partycypacji w nich, ma ona charakter partycypacji stworzenia bezpośrednio w Bogu. Maksym posiada zatem pojęcie nieredukowalnej jednostkowości ontycznej jako chcianej i ustanowionej przez Boga mimo braku uzasadniającej to pojęcie teorii filozoficznej. Jest to już dla niego oczywistość, którą można wyrazić przez teologię przyjmującą punkt widzenia Boga, i która jest także założona w stwierdzeniach formułowych używanych w chrystologii i trynitologii.

Ostatnia analiza poświęcona Maksymowi, jaką proponuję w rozdziale 8 monografii *The Discovery of the Individual*, w podrozdziale „1.d.2. The Rejection of the Philosophical Element in the Theory of *Logoi*", poświęcona jest passusowi z *Ambigua ad Iohannem* 17.7.4–17, który jest często cytowany jako wyraz teorii *logosów* kształtujących bytowanie i jedność świata. Jak podkreślam, Maksym deklaruje, za pomocą różnych narzędzi retorycznych, jak najdalszy dystans do filozoficznej treści przytaczanej przezeń doktryny. Stanowi ona przykład stwierdzeń filozofów, które same z siebie są niezrozumiałe i nonsensowne. W mojej analizie nie omijam zatem całości kontekstu, w jakim Maksym wprowadza streszczenie doktryny *logosów*. Doktryna ta jest nauką o *logosach* tworzących jakości, ujakościowienia swoiste, wyrażonych mową artykułowaną wynikającą z immanentnie osadzonego w nas *logosu*-dyskursu. W mojej skrótowej analizie identyfikuję kolejne elementy owego streszczenia, wskazując, że mamy w istocie do czynienia z ponownym przywołaniem nie znanego nam ujęcia klasycznej materialistycznej doktryny stoickiej. Połączenia terminów, jakie znajdujemy w analizowanym passusie, mają sens wyłącznie w ramach tej doktryny. Passus ten zarazem niezwykle zręcznie i jasno wiążące aspekt fizyczny i aspekt logiczny stoicyzmu, poprzez jednoznaczne utożsamienie *logosu* będącego swoistą *hexis*-natężeniem *pneumy* z logosem-dyskursem determinującym *pneumę* ludzkiego umysłu. Maksym nie próbuje nawet rozważać implikacji przywoływanej doktryny, jak na przykład faktu, że swoiste ujakościowienie nie tworzy wewnątrz tej doktryny odrębnego bytu, lecz że rzeczywistość jest przez nią ukazywana jako materialna i monistyczna. Wystarcza mu, że przez ów przykład może on zilustrować nonsens postawy tych, którzy wierzą w „podejścia logiczne" (*logikai ephodoi*).

Wnioski przedstawione w podrozdziale 1 rozdziału 8 monografii *The Discovery of the Individual* są zatem jednocześnie wnioskami z całości moich badań poświęconych obecności pojęcia bytu indywidualnego i teorii indywiduacji u Maksyma Wyznawcy. Z jednej strony zidentyfikowałem nie znane do tej pory źródła inspiracji myśli Maksyma, z drugiej zaś zaproponowałem, za pomocą właściwych dla historii filozofii metod, skoncentrowanych na analizie całości argumentacyjnych raczej niż wyrwanych stwierdzeń, spójną interpretację jego myśli jako przede wszystkim teologicznej, twórczo wykorzystującej różne źródła teoretyczne dla ukazania relacji Boga do świata, w której to relacji Bóg jest Opatrznością obecną zarazem na poziomie bytów poszczególnych i ich stanowiących o tożsamości ich działania natur.

(ii) Praca nad zagadnieniem logosu i rekonstrukcją elementów filozoficznych w myśli Ewagriusza z Pontu

Na marginesie prac nad inspiracjami filozoficznymi Maksyma Wyznawcy podjąłem pracę nad pojęciem *logosu* w myśli Ewagriusza z Pontu. Praca ta miała na celu wskazanie stopnia zależności wizji *logosów* Bożych Maksyma od podobnej wizji obecnej u Ewagriusza. Z jednej strony dość szybko doszedłem do wniosku, że moje badania nie wniosą nic do kwestii sposobu, w jaki Maksym wykorzystuje oraz w jaki zarazem głęboko zmienia wizję Bożych *logosów* oraz wizję Bożej Opatrzności i Sądu, którą zbudował w swoim dziele Ewagriusz. Publikacje znanych patrystów (niekoniecznie należących do grona określającego się mianem badaczy studiów Maksymiańskich, zwłaszcza publikacje Istvána Perczela) dostatecznie dokładnie ukazują relację między teologicznie ortodoksyjnymi ideami Maksyma i nieortodoksyjnym oryginalnym obrazem *logosów* Bożych u Ewagriusza. Z drugiej strony zrozumiałem, że mogę wnieść do interpretacji myśli Ewagriusza rzadko stosowaną perspektywę metafizyczną.

Zarazem, dzięki kwerendom bibliograficznym w świetnie wyposażonej bibliotece KULeuven zebrałem materiał źródłowy teoretycznie znany badaczom myśli Ewagriusza, ale rzadko przez nich do niedawna wykorzystywany z uwagi na niezwykle trudną dostępność części publikacji. Wyodrębniwszy fragmenty greckie *Kephalaia gnostika* Ewagriusza z kolekcji definicji opublikowanej przez Christiane Furrer-Pilliod (*Oroi kai ypographai: Collections alphabétiques de définitions profanes et sacrées*, Città del Vaticano, 2000) opierałem się na materiale greckim szerszym niż w tym momencie, jak się okazało, posługiwali się inni badacze. Fragmenty zaczerpnięte z pracy Furrer-Pilliod przekazałem do publikacji Joelowi Kalvesmaki, który prowadzi stronę internetową stanowiącą niezastąpione narzędzie dla pracy nad myślą Ewagriusza. Joel Kalvesmaki zdecydował się jednak dokonać ponownej transkrypcji owych fragmentów z manuskryptów i taki tekst Ewagriusza opublikował na swojej stronie oraz przekazał jako podstawę dla nowego angielskiego przekładu trylogii gnostycznej Ewagriusza (*The Gnostic Trilogy*, przeł. Robin Darling Young, Joel Kalvesmaki, Columba Stewart, Luke Dysinger, i Charles M. Stang, Oxford University Press, 2024). Efekty mojej pracy nad metafizyką Ewagriusza, oparte na do tej pory nie wykorzystywanych greckich passusach, zostały opublikowane natomiast cztery lata wcześniej, w roku 2021.

Zebrany obfity materiał na temat Ewagriusza zdecydowałem się przedstawić cząstkowo, zarazem w sposób, który pozwala dokonać głębokiej reinterpretacji kluczowych idei proponowanych przez Ewagriusza i pokazać poprzez odpowiednio dobraną perspektywę sposób filozoficznego ujęcia rzeczywistości przez Ewagriusza. Za taką perspektywę uznałem jego rozumienie świata fizycznego i ciał, które w świecie tym istnieją. Uznałem, że poprzez tę rzadko rozważaną perspektywę jest możliwe ukazanie specyfiki myślenia metafizycznego Ewagriusza w krótkim artykule, którego objętości nie mogła przekroczyć rozmiarów dopuszczanych przez wiodące czasopisma naukowe. Mój artykuł, *Evagrius of Pontus on Corporeal Reality: Taking the Stoics to the Desert*, przyjęty do publikacji przez „British Journal for the History of Philosophy" (BJPH 29, no. 6, 2021, s. 991–1011, 10.1080/09608788.2021.1924116), nie mógł w tym czasopiśmie przekroczyć wielkości 10000 słów łącznie z przypisami i bibliografią.

Myśl Ewagriusza analizuję w tym artykule poprzez podwójną perspektywę badawczą. Z jednej strony rekonstruuję relację jego pojęć do greckiej myśli filozoficznej, posługując się poszerzoną bazą fragmentów greckich i porównując traktowane jako podstawowe wersje syryjskie (na bazie przekładów nowożytnych, co jest powszechnie przyjętą praktyką z uwagi na rzadkość nauczania języka syryjskiego na niezbędnym dla badań poziomie) z dostępnymi fragmentami greckimi. Rekonstruuję zatem oryginalny świat pojęciowy, w którym powstała i była wyrażona myśl Ewagriusza, pokazując, jak daleko odbiegają od niego przekłady syryjskie, w jakich znamy całość tekstów podstawowych dla metafizycznej strony teologii Ewagriusza. Z drugiej strony, na tle tej rekonstrukcji pojęciowej dokonuję rekonstrukcji metafizycznej, wykazując, że Ewagriusz posiadał spójną, choć zarazem paradoksalną wizję rzeczywistości materialnej. Analiza tej wizji ujawnia (1) specyficzne rozumienie rzeczywistości materialnej przez Ewagriusza, wedle którego znane są nam wtórne determinacje jakościowe

ciał oraz trzeciorzędne determinacje materialne, natomiast nie jest znana istotnie determinująca materię ciał forma. Ciała tak rozumiane są kształtowane przez cztery podstawowe jakości, ale nie są rzeczywistością samą w sobie trwałą, substancjalną. Analizując strukturę metafizyczną tej wizji, ukazuję (2) jej paralelizm ze stoickim rozumieniem ujakościowienia ciał i wysoce prawdopodobną zależność Ewagriusza od stoickiej koncepcji substancji cielesnej oraz niepowątpiewalną zależność od stoickiej teorii poznania. Wskazuję zarazem, że najprawdopodobniej stoicyzm był mu znany pośrednio, między innymi przez dzieło Orygenesa. Odniesienie idei Ewagriusza bezpośrednio do myśli stoickiej jest jednak analitycznie owocne, gdyż (3) pozwala ukazać specyfikę Ewagriańskiego świata materialnego i Ewagriuszowego rozumienia *logosów* rządzących (między innymi) tym światem. Świat materialny Ewagriusza jest pozbawiony ożywiającej *pneumy*. *Logosy* nim kierujące nie są immanentnymi racjami zarodkowymi, ale decyzjami Bożej władzy Opatrzności i Sądu. Stoickie pojęcia Opatrzności i Sądu, sprawowanych przez immanentne racje zarodkowe, zostają przez Ewagriusza odcięte od rzeczywistości empirycznej, nie tylko fizycznej (*sensibilia*), ale i nawet od rzeczywistości umysłowej (*intelligibilia*). Ich poznanie ma bowiem charakter niemalże mistyczny, jest tożsame z czystością umysłu. Zdaniem Ewagriusza umysł jest poddany doznawaniu w poznaniu zmysłowym, nie jest natomiast poddany doznawaniu w umysłowym poznaniu istot rzeczy. Poznanie *logosów* Bożych wyznaczających przeznaczenie bytów stworzonych w kolejnych eonach-epokach oczyszczenia upadłych duchów jest jednak czyste czystością różną od tej, jaką można by ewentualnie przypisać nie doznającemu umysłowi. Jest ono kontemplacją duchową, dokonującą się w umysłowej ciemności. *Logosy* postulowane przez Ewagriusza nie mogą być rozumiane zatem na wzór racji zarodkowych kształtujących od wewnątrz zmienną rzeczywistość ani na wzór przedmiotów umysłowych, ale reprezentują na zewnątrz — tym, którym są udzielane — niepoznawalną istotę Boga, Jego wolę wyrażoną w Opatrzności i Sądzie. Pojęcie *logosu* staje się zatem sposobem wyrazu radykalnej transcendencji Boga. Rekonstrukcja tego aspektu wizji *logosów* u Ewagriusza, możliwa dzięki skontrastowaniu idei *logosu* z prawidłowo ukazanym Ewagriańskim rozumieniem świata fizycznego, pozwala także (4) odtworzyć Ewagriańskie pojęcie podmiotowości. Stoickie rozumienie poznania świata materialnego łączy się bowiem u Ewagriusza z ideą niematerialności umysłu. Ten fakt, znany od studiów Antoine'a Guillaumonta, zyskuje pogłębione zrozumienie dzięki rekonstrukcji pojmowania determinacji ciał przez Ewagriusza oraz nowemu wyjaśnieniu jego pojęcia *logosu*. Na tym tle można jaśniej wyrazić relację między umysłem a tym co wobec umysłu zewnętrzne, co zarazem mimo swojej zewnętrzności odciska na umyśle pojęcia wyrażające jakość rzeczy. Ludzki umysł, obracający pojęciami dotyczącymi wyłącznie jakości rzeczy materialnych, doznający w ten sposób, że doznanie dotyczy nas, o ile stało się doznaniem najpierw granicznego „ciała duszy", a następnie pojęciem umysłu, stojący wobec powstającej w jego wnętrzu iluzji świata zewnętrznego i własnego ciała stworzonej przez ciąg szybko zmieniających się wrażeń i pojęć, poddany kuszeniom przez demony sprawne w manipulowaniu jakościami ciał i zdolne wprowadzić fałsz do iluzji ciągłości doświadczenia, działający poprzez manipulację pojęciami i wyobrażeniem własnego ciała, jest naszą podmiotowością w tym sensie, że wszystko, czego doznaje, i wszystko, co czyni, dzieje się w istocie wewnątrz niego. Jego właściwą metaforą, którą przywołuje sam Ewagriusz, jest metafora domu, z którego przez okna pustelnik wygląda na otaczającą go pozbawioną życia, tworzącą fałszywe wrażenia pustynię.

(iii) Praca naukowa nad tekstem nowego przekładu Plotyna na język polski

W publikowanym obecnie zbiorowym przekładzie *Dzieł wszystkich* Plotyna (tom I, Porfiriusz, *Żywot Plotyna*; Plotyn, *Traktaty 1–21*, tłum. Marcin Podbielski, Henryk Podbielski, Janusz Lewandowicz i Anna Zhyrkova, red. Marcin Podbielski, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie, Kraków 2023, tom II planowany na 2026) pełnię rolę redaktora naukowego oraz samodzielnego tłumacza pojedynczych traktatów Plotyna. Podczas gdy praca redaktora naukowego owego przekładu posiada także (opisany poniżej) aspekt czysto techniczny oraz organizacyjny,

jej główny punkt ciężkości stanowi troska o zachowanie spójności doktrynalnej i pojęciowej przekładu oraz zarazem ukazanie rozwoju myśli Plotyna. Równie ważnym zadaniem redaktorskim okazało się także ponowne, zazwyczaj trzecie z kolei, sprawdzenie filologicznej poprawności przekładu połączone z rewizją ustaleń wydawców tekstu oryginalnego, zwłaszcza w wypadkach, gdy zdecydowali się oni odejść od zrekonstruowanego przez Paula Henry'ego i Hansa-Rudolfa Schwyzera rękopisu będącego archetypem wszystkich dostępnych nam manuskryptów *Ennead*. Jako ostatnia osoba weryfikująca i edytująca tekst przekładu przed drukiem podejmuję zatem ostateczne decyzje w kwestii terminologii, wyboru wersji tekstu, rozumienia sensu wypowiedzi Plotyna i oddania tej wypowiedzi w języku polskim. W związku z tym także akceptuję, odrzucam, zmieniam lub tworzę od nowa liczne przypisy wyjaśniające gramatykę tekstu i tworzę, często wychodząc ponownie od tekstu greckiego, ostateczną wersję wspólnego przekładu traktatów Plotyna. Paralelnie do tej pracy zbudowałem słownik dla polskiego przekładu Plotyna, obejmujący około 1500 haseł, zarówno dla terminów technicznych, jak i wyrazów potocznego języka greckiego, których sensy i niesione przez nie metafory Plotyn stara się od siebie odróżniać. Podejście do przekładu Plotyna, wypracowane wspólnie z całą ekipą translatorską, przedstawiłem we „Wprowadzeniu do nowego polskiego przekładu *Dzieł wszystkich* Plotyna" (tom I, s. xx–lii). Jestem także współautorem podrozdziału „Stan wiedzy na temat pism Plotyna: manuskrypty, wydania, prace badawcze" we Wstępie tomu I (wraz z Adamem Pawlakiem, s. lxx–xcii).

(iv) Prace badawcze nad dziełem Platona

Bezpośrednio po uzyskaniu stopnia naukowego doktora kontynuowałem moje prace badawcze poświęcone myśli Platona. Prace te znalazły odzwierciedlenie w moich 8 publikacjach poświęconych Platonowi, które ukazały się po moim doktoracie. Prace te nie były kontynuowane po roku 2011, między innymi ze względów zdrowotnych. Spośród owych publikacji opiszę poniżej w sposób skrótowy cztery najważniejsze.

(1) *Plato's Philosophical Definition of Catharsis*, „Roczniki Humanistyczne" 51 (2003), s. 49–61, https://ojs.tnkul.pl/index.php/rh/article/view/4826.

Artykuł ten poświęcony jest filozoficznej rekonstrukcji pojęcia oczyszczenia, jakie Platon wprowadza w *Sofiście*. Do dziś stanowi on jedną z bardzo nielicznych analiz tego pojęcia, zdefiniowanego przez Platona jako usunięcie zła, i służącego mu do ujęcia dialektyki jako sztuki katartycznej. Z tego względu, od momentu jego digitalizacji, artykuł ten jest regularnie cytowany w studiach platońskich.

(2) *Platon*, w: Podbielski Henryk, red., *Literatura Grecji Starożytnej*, t. 2. *Proza historyczna, krasomówstwo, filozofia i nauka, literatura chrześcijańska*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2005, s. 549–659.

To dłuższe studium prezentujące całość dzieła Platona w sposób właściwy kompendium literatury starogreckiej, czyli zwracając uwagę nie tylko na filozoficzną treść dzieł Plotyna, ale na ich stronę literacką i retoryczną, zostało mi zlecone zapadłą w ostatniej chwili decyzją śp. Prof. Henryka Podbielskiego wynikłą z jego intencji, aby prezentacja myśli Plotyna w redagowanej przez niego syntezie nie miała charakteru wyłącznie historyczno-filozoficznego. Z powierzonego mi zadania wywiązałem się poprzez przedstawienie wszystkich dzieł Platona uporządkowanych za pomocą przyjętego w literaturze, opartego analizie historyczno-filozoficznej oraz na stylometrii cyfrowej schematu chronologii dialogów Platona. Schemat ten jest połączony z oddzieleniem myśli dialektyczno-metafizycznej od antropologii w ramach każdego z głównych trzech okresów twórczości Platona. W ramach prezentacji tej twórczości nie pomijam żadnego z dialogów Platona, uwzględniam także dzieła mu w starożytności przypisywane i stanowiące ważną część komentowanego w starożytności

Corpus Platonicum (*Alkibiades I*, *List VII*). Usystematyzowaną prezentację twierdzeń, sugestii i hipotez Platona poprzedzam wprowadzeniem do problemów interpretacji jego myśli, w tym do kwestii jego stosunku do pisma i literatury pięknej, prezentacją życia Platona oraz omówieniem problemów związanych z przekazem tekstu Platona i autentycznością różnych przypisywanych mu utworów. Całość mojego studium bierze pod uwagę dydaktyczny i referencyjny charakter zbiorowej pracy *Literatura starożytnej Grecji* (ponad 2000 stron w 2 tomach). Z tego względu nie szukam w rozdziale mojego autorstwa interpretacji całkowicie nowych, ale skupiam się na przekazaniu, możliwie wiernie, głównych propozycji i kwestii podnoszonych przez różnorodne postaci, którym oddaje głos w swoim dziele Platon, a które wyrażają odmienne wątki i aspekty jego otwartej na aporię i paradoks wizji metafizycznej, logicznej, etycznej i społeczno-politycznej. Kluczowe passusy Platona przedstawiam za pomocą własnych, możliwie dosłownych, ale zarazem próbujących zachować wartości literackie oryginału, przekładów z języka greckiego. Mimo że obecnie część omawianych przeze mnie zagadnień ująłbym inaczej, jak sądzę, owo dłuższe studium całościowe dzieła Platona nadal zachowuje swoją wartość kompendium dla dydaktyki akademickiej.

(3) *Intellectus quaerens fabulam*, „McNeese Review" 48 (2010), s. 1–25.

Artykuł *Intellectus quaerens fabulam* stanowi próbę rekonstrukcji niezwykle złożonej relacji zarazem obrazowej i dialektycznej między pozornie oczywistą paralelą doskonałego człowieka i doskonałej *polis*, jaką Platon przedstawia w swojej *Politei*. Relacja ta musi zostać ujęta, na tle wypowiedzi Platońskiego Sokratesa, w terminach tworzenia obrazów i mitów. Z jednej strony *polis* „mitycznie opowiadana dyskursem" oraz podobnie ujęty człowiek stanowią przykład właściwego posługiwania się tworzywem metaforycznym i literackim. Z drugiej strony, na tle metodologii filozoficznej zaprezentowanej w *Politei*, relacja między tymi obrazami ujawnia się jako nie dokończona droga *dianoi*, domagająca się uzupełnienia przez filozoficzny wysiłek czytelnika. Obraz *polis* zbudowany przez Platońskiego Sokratesa, tak często nazywany w literaturze przedmiotu *polis* „doskonałą" lub „idealną", staje się jednym z nośników czystej, nie wyrażonej wprost w tekście *Politei* dialektyki rekonstruującej czystą strukturę idealną zwaną „sprawiedliwością". Przy starannej lekturze tekstu oryginalnego ujawnia się zarazem fakt, że owa mityczna, nieraz autoironicznie traktowana przez Platona *polis* nie jest nawet tożsama z cząstkowo ujmowaną za pomocą tego „racjonalnego mitu" naturą „*polis* dobrej", która stanowi bezpośrednią, nadal czysto idealną, partycypację w formie sprawiedliwości. Różnicy pomiędzy fikcjami mitycznymi niezbędnymi do przeniesienia i zainicjowania czystej i niekoniecznie wypowiadalnej w słowach myśli filozoficznej a interpretacją alegoryczną oraz metaforyczną mitów Platona poświęcam część końcową omawianego artykułu.

(4) *Quasi-Individual Natures in the Republic or the 'Logic of Dogs'*, *Proceedings of the IX Symposium Platonicum: Plato's 'Politeia'* t. 2, International Plato Society Tokyo Organizing Committee, Tokyo 2010, s. 138–143.

Artykuł ten został opublikowany w wewnętrznych materiałach konferencji Platońskiej. Analizuję w nim paradoks, jakim na tle ontologii Platona są ludzkie „natury" jednostkowe, wyrażające w mniej lub bardziej kompletny sposób formę człowieczeństwa, zarazem w sposób dla danej jednostki niezmienny. Kwestia ta, podejmowana zwykle jedynie na tle dyskusji tzw. teorii politycznej Platona, jest moim zdaniem o wiele bardziej istotna dla zrozumienia pojęcia partycypacji i relacji konkretów do wyznaczających gatunki i rodzaje naturalne form oraz wewnętrznej mnogości i ustrukturowania form. W omawianym artykule mogłem ją jedynie zasygnalizować, natomiast wypracowanym m.in. na tym tle rozumieniem partycypacji posługuję się stale, w przypisach porównawczych odnoszących czytelnika do Platona w przekładzie dzieł Plotyna oraz w tekstach mojego autorstwa w monografii *The Discovery of the Individual*.

Pozostałe prace poświęcone Platonowi, złożone wraz z tym autoreferatem, jedynie wyliczam poniżej:

(5) Pięć najwyższych rodzajów z „Sofisty" a istota rzeczy, w: Manikowski Maciej, red., *Kolokwia Platońskie. Παρμενίδης. Σοφιστής. Studia pod redakcją Macieja Manikowskiego*, Arboretum, Wrocław 2003, s. 173–194.

(6) *„Timajos" a Platońska nauka niepisana.*, w: Manikowski Maciej. red., *Kolokwia Platońskie I. Timajos*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2004, s. 73–88.

(7) *Czy Platon jest strukturalistą?*, w: Pacewicz Artur, red., *Kolokwia Platońskie IV: Φίληβος*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2006, s. 125–146.

(8) *Mimesis as Metaphysical Explanation of The Arts: Plato and Plotinus*, w: Pacewicz Artur, Olejarczyk Anna i Jaskóła Janusz, red., *Philosophiae Itinera*, Instytut Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego; Oficyna Wydawnicza ATUT, Wrocław 2009, s. 423–441.

5. Informacja o wykazywaniu się istotną aktywnością naukową albo artystyczną realizowaną w więcej niż jednej uczelni, instytucji naukowej lub instytucji kultury, w szczególności zagranicznej

Zarówno w okresie, gdy głównym miejscem mojego zatrudnienia był Katolicki Uniwersytet Lubelski, jak i w okresie pracy na Ignatianum prowadziłem działalność naukową także w zagranicznych jednostkach badawczych. W latach akademickich 2006/2007, 2007/2008 oraz 2009/2010 i 2010/2011 byłem pełnoprawnym członkiem oraz pracownikiem dwu instytucji zagranicznych: w pierwszym przypadku uczelni wyższej, w drugim instytucji badawczej. W drugiej z tych instytucji, Centre National de Recherche Scientifique we Francji, prowadziłem własny program badawczy. To z tym miejscem można wiązać moją istotną działalność naukową prowadzoną w instytucji zagranicznej.

(a) Istotna aktywność naukowa w Centre National de Recherche Scientifique

Od 21 września 2009 do 20 września 2011 byłem pracownikiem badawczym na stanowisku agent contractuel w Centre National de Recherche Scientifique zatrudnionym w Delegaturze Ile-de-France Est, pracującym w Unité propre de recherche 76 Centre Jean Pépin (obecnie Unité mixte de recherche 8230) z siedzibą w Villejuif. Zatrudnienie moje było finansowane z programu Unii Europejskiej Marie-Curie European Fellowship for Career Development dla realizacji opracowanego przeze mnie programu badawczego *Fictions and Arguments of Plato's Dialogues* (umowa projektowa nr PIEF-GA-2009-237655). Moim mentorem ze strony CNRS był prof. Luc Brisson.

W ramach projektu pracowałem nad publikacjami poświęconymi Platonowi oraz zapoznawałem się ze sposobem działania jednostki czysto badawczej, której działalność była poświęcona całkowicie studium tradycji myśli starożytnej. Uczestnicząc w spotkaniach badawczych oraz administracyjnych, w tym w procesie akredytacji UPR 76, mogłem zapoznać się z wyzwaniami, przed jakimi stoi tego rodzaju jednostka oraz ze sposobami organizacji badań naukowych oraz dydaktyki na poziomie szkoły doktorskiej (na które to sposoby nadal nie zezwala, niestety, polskie prawo). Prowadząc stałe konsultacje z prof. Brissonem, stanąłem wobec trudności, z którymi musi zmierzyć się badacz myśli Platona: duża publikacja, którą wówczas przygotowywałem, okazała się, z uwagi na sposób, w jaki Platon buduje swoje argumenty, nie wyciągając prawie nigdy ostatecznych wniosków, przede wszystkim zaczątkiem złożonej filozoficznej dyskusji z Platonem, która to dyskusja zaczęła prowadzić moją argumentację na ścieżki podobne do idei Plotyna.

Dzięki pracy badawczej we Francji mogłem zebrać materiały i doświadczenia dla moich badań późniejszych, zwłaszcza do prac nad udostępnieniem polskiemu czytelnikowi myśli Plotyna za pomocą wiernego filologicznie i filozoficznie przekładu. Pod koniec pobytu we Francji prowadziłem też wstępne konsultacje i prace nad przygotowaniem projektów badawczych, w których w kolejnych latach uczestniczyłem w Polsce.

(b) Aktywność naukowo-badawcza jako pracownika The King's College, New York City, USA

Od 1 sierpnia 2006 do 31 lipca 2008 byłem pracownikiem dydaktycznym The King's College w Nowym Jorku, niewielkiej selektywnej instytucji kształcącej na poziomie bakalaureatu, definiującej się poprzez swoją misję jako dydaktyczna instytucja chrześcijańska ewangelikalna. Praca w The King's College stanowiła dla mnie okazję do kontynuacji badań naukowych nad Platonem przy wykorzystaniu zasobów bibliotek uniwersyteckich Nowego Jorku (Columbia University, New York University, Fordham University), nawiązania kontaktów badawczych, zwłaszcza w Union Theological Seminary afiliowanym przy Columbia University, budowy podstawowej biblioteki oraz wyjazdów konferencyjnych. Mogłem zapoznać się ze standardami przetwarzania i organizowania informacji naukowej i wyników pracy naukowej w USA (standardy bibliograficzne, edycyjne i publikacyjne) oraz standardów prowadzenia pracy badawczej, wiążących się ściśle z zasadami retoryki stosowanej w nauce i dydaktyce. Bez znajomości tych standardów oraz oczekiwań, jakie stawia się pracy komentatora tradycji filozoficznej, niemożliwe byłyby moje późniejsze publikacje w uznanych międzynarodowych wydawnictwach. Najważniejsze było dla mnie podczas pobytu w USA zrozumienie, że praca naukowo-badawcza w dziedzinie historii filozofii winna być także pracą filozoficzną oraz kulturotwórczą, i że prace o charakterze wyłącznie opisowym oraz wąsko analitycznym, które nie próbują stać się częścią szerszego dyskursu kulturowego, nie stanowią głównego przedmiotu zainteresowania wydawców i ciał finansujących naukę.

(c) Inne formy zinstytucjonalizowanej pracy badawczej w ośrodkach zagranicznych

W okresie po uzyskaniu stopnia naukowego doktora przebywałem ponadto 14 razy na krótszych lub dłuższych pobytach w zagranicznych ośrodkach naukowych, uzyskując w tych instytucjach status tymczasowego współpracownika, badacza-gościa, lub czytelnika. Pobyty te wylicza poniższa tabela.

Lp.	Instytucja	Czas trwania	Rodzaj pobytu	Status
1	Katholieke Universiteit Leuven (Belgia), Institute of Philosophy	1–21.06.2026	Kwerenda biblioteczna (z wyłączeniem dni 3–6 czerwca 2026, uczestnictwo w konferencji International Society for Neoplatonic Studies na KU Leuven)	Visiting Scholar-Short Stay
2	Katholieke Universiteit Leuven (Belgia), Institute of Philosophy	10.07.2024–13.08.2024	Kwerenda biblioteczna (z wyłączeniem dni 5–10 sierpnia 2024, wyjazd z Belgii na XIX International Oxford Patristics Conference, w Oxfordzie), dyskusje seminaryjne	Visiting Scholar-Short Stay
3	Katholieke Universiteit Leuven (Belgia), Institute of Philosophy	1.07.2019–31.08.2019	Kwerenda biblioteczna (z wyłączeniem dni 19–24 sierpnia 2019, wyjazd z Belgii na XVIII. International Conference on Patristic Studies w Oxfordzie)	Visiting Fellow — short stay
4	Katholieke Universiteit Leuven (Belgia), Institute of Philosophy	23.02.2019–4.03.2019	Udział w konferencji, warsztacie oraz pobyt studyjny i kwerenda biblioteczna	Gość (prelegent, czytelnik biblioteki, dyskutant)

Lp.	Instytucja	Czas trwania	Rodzaj pobytu	Status
5	Union Theological Seminary, afiliowane przy Columbia University, Nowy Jork, USA	30.11.2018–9.12.2018	Udział w konferencji oraz pobyt studyjny i kwerenda biblioteczna	Gość (prelegent, czytelnik biblioteki, dyskutant)
6	Katholieke Universiteit Leuven, Institute of Philosophy	12.07.2017–11.08.2017	Kwerenda biblioteczna	Visiting Fellow — short stay
7	Union Theological Seminary, afiliowane przy Columbia University, Nowy Jork, USA	24.10.2016–1.10.2016	Udział w konferencji oraz pobyt studyjny i kwerenda biblioteczna, planowanie wspólnego projektu badawczego	Gość (prelegent, czytelnik biblioteki, dyskutant)
8	Central European University Budapest, Dept of Medieval Studies	10.10.2016–14.10.2016	Pobyt studyjny (dyskusje nad projektem badawczym z prof. Istvanem Percezel)	Gość (dyskutant, prelegent)
9	Katholieke Universiteit Leuven (Belgia), Institute of Philosophy	9.06.2015–22.06.2015	Kwerenda biblioteczna	Visiting Fellow
10	Katholieke Universiteit Leuven (Belgia), Institute of Philosophy	12.08.2014–11.09.2014	Kwerenda biblioteczna	Visiting Scholar
11	Dumbarton Oaks Library, Byzantine Center, Washington DC, USA	3.10.2013–10.10.2013	Kwerenda biblioteczna	Czytelnik biblioteki
12	Unité Propre de Recherche 76 „Centre Jean Pépin", Centre National de Recherche Scientifique, Villjuif, Francja	21.09.2009–20.09.2011	Praca nad projektem European Union Individual „Marie-Curie" Intra-European Mobility Grant for realising the project (nr 237665) „Fictions and Arguments of Plato's Dialogues"	„researcher" (badacz) zatrudniony w CNRS, członek ekipy UPR 76
13	The Kings College, New York City, USA	1.08.2008–31.07.2008	Praca dydaktyczna i naukowa	Pracownik (Asisstant Professor of Philosophy)
14	Katholieke Universiteit Leuven (Belgia), Institute of Philosophy	15.03.2006–15.06.2006	Pobyt studyjny	Stypendysta KULeuven

Wyżej wymienione pobyty służyły nie tylko uzupełnieniu wiadomości na temat literatury przedmiotu, często niedostępnej w Polsce, ale także, jeśli to wyżej wskazano, dyskusji nad przygotowywanymi projektami i wstępnymi wersjami tekstów, które później były publikowane odrębnie lub zostały włączone do publikacji książkowych.

6. Informacja o osiągnięciach dydaktycznych, organizacyjnych oraz popularyzujących naukę lub sztukę

(a) Osiągnięcia dydaktyczne

W rozumieniu pracy dydaktycznej w dziedzinie filozofii, jakie wypracowałem w okresie od uzyskania stopnia naukowego doktora, kluczowe było z jednej strony doświadczenie metod i technik pracy dydaktycznej i jej organizacji, jakie zdobyłem w USA, z drugiej zaś doświadczenie pracy naukowej oraz pracy redaktorskiej ostatnich lat.

Doświadczenie pracy dydaktycznej w Stanach Zjednoczonych stały się częścią mojej pamięci praktycznej, wyrażającej się w codziennej świadomości standardu staranności, jaki wymagany jest od dydaktyka akademickiego. Duża ich część mogła zostać twórczo wprowadzona w życie dopiero po

ostatniej reformie szkolnictwa wyższego w Polsce. Stosuję w pracy dydaktycznej zasady budowania wykładu, jego opisu dostosowanego dla studentów oraz oceniania, z którymi zapoznałem się w USA. W szczególności, traktuję sylabus jako dokument adresowany w pierwszej kolejności do studentów, opisujący szczegółowo całość planu zajęć, lektur, testów, wymaganych od studentów prac wraz z datami ich wykonania. Stosuję wieloelementowy zobiektywizowany system oceniania, oparty o przyznawanie punktów procentowych za każde z przypisanych studentom zadań oraz grup zadań i wyliczanie oceny ostatecznej za pomocą średniej ważonej, na tle progowej skali procentowej. Stosuję tzw. rubryki oceniania prac pisemnych oraz zadań otwartych, oparte na idei odcięcia procentowego w ramach zbioru kategorii, które służą do oceny danej pracy pisemnej lub zadania otwartego. Przyjąłem zasadę uzasadnienia każdej oceny za pracę pisemną w ramach rubryk oceniania oraz zasadę opatrzenia problematycznych miejsc każdej pracy przynajmniej skrótowymi uwagami.

Z USA przejąłem także ideę zajęć o charakterze przeglądu porównawczego oraz skonstruowanych jako komentarz o charakterze filozoficznym do omawianego wybranego cyklu tekstów. Korzystając z sylabusów opracowanych jeszcze w USA, prowadziłem na Ignatianum zajęcia z przedmiotu Współczesne teorie natury ludzkiej, ukazujące tego rodzaju porównawczy przegląd teorii natury ludzkiej powstałych poza filozofią, ale posiadających implikacje filozoficzne. Od wielu lat prowadzę kursy stanowiące komentarz o charakterze historyczno-filozoficznym do dzieł filozofii współczesnej, zwłaszcza filozofii świata francuskojęzycznego. Dzieła te jestem w stanie przybliżać studentom z jednej strony dzięki moim doświadczeniom z kulturą języka francuskiego, a z drugiej z uwagi na fakt, że one same są bardzo często, w całości lub części, komentarzami do tekstów filozofii starożytnej. Zaprojektowałem dwa kursy o charakterze komentarza filozoficznego do dziedzictwa myśli starożytnej: kurs Współczesnego stoicyzmu oraz kurs Postępować za Bogiem (studia magisterskie rok II). Ten drugi kurs prowadzę obecnie na podstawie przygotowanego przeze mnie szczegółowego sylabusa, w którym komentuję przekrojowy, historycznie i problemowo skomponowany wybór tekstów ukazujących różne aspekty tego, co starożytni nazywali „boskim", a co stanowi ontycznie nie mieszczący się w granicach własnej determinacji wymiar działania ciał, natury jako takiej, formalności rządzącej naturą, umysłu, ludzkich moralnych decyzji i poznawczych przedsięwzięć. W podobny sposób skonstruowałem sylabus obowiązkowego dla studentów filozofii na uczelniach kościelnych kursu Wiara i rozum. Przekrojowy wybór tekstów od starożytności do współczesności ukazuje zmiany nie tylko w rozumieniu roli rozumu i jego relacji do wiary, ale głębokie zmiany w konceptualizacji wiary, dokonującej się zarówno w terminach praktyki duchowej i moralnej oraz ortopraksji religijnej, jak i w terminach racjonalnych zaczerpniętych z języka filozofii. Na tego rodzaju zajęciach, podobnie jak na zajęciach o charakterze kursorycznym, wykorzystuję nieraz własne przekłady tekstów tradycji na język polski lub przekłady skorygowane przeze mnie (zwłaszcza w wypadku języka greckiego i łaciny).

Wypada dodać, że znaczna część zajęć o charakterze komentarza do dzieł współczesnych jest przeze mnie prowadzona w języku angielskim. Zajęcia te, prowadzone w ramach programów filozoficznych, są regularnie umieszczane także w programie proponowanym dla studentów Erasmusa. Dają mi one okazję dostrzec niewątpliwy postęp jakościowy w dydaktyce, który dzięki przeprowadzonym reformom mógł mieć miejsce w ostatnich latach w Polsce, w tym na Ignatianum. Na zajęciach oprowadzonych w języku angielskim czytamy, komentujemy oraz analizujemy na piśmie dzieła filozoficznie nieraz nie tłumaczone na język polski (jak np. Bruno Latour *An Inquiry into Modes of Existence. An Anthropology of the Moderns / Enquête sur les modes d'existence: Une anthropologie des modernes*, Martina Heideggera wykłady o pojęciu prawdy *The Essence of Truth / Vom Wesen der Wahrheit*, stanowiące filozoficzny komentarz do wybranych passusów *Politei* i *Teajteta* Platona).

Opisana powyżej praca dydaktyczna stanowi to, co uważam za własny, wypracowany na tle moich doświadczeń międzynarodowych oraz prac badawczych, wkład w dydaktykę filozofii praktykowaną na Ignatianum. Rzecz jasna, prowadzę wiele zajęć typowych dla osoby zajmującej się filozofią starożytną (zajęcia kursoryczne etc.), stale podejmuję się prowadzenia ćwiczeń usługowych

stanowiących *de facto* intensywny podstawowy kurs logiki (psychologia). Prowadziłem także seminaria licencjackie w okresie, gdy pracowałem na Ignatianum w Instytucie Kulturoznawstwa. Obecnie prowadzę tzw. seminaria tutorialowe na poziomie magisterskim. Staram się na nich przekazać studentom moje doświadczenia w tworzeniu konceptualizacji w ramach pracy naukowej.

Do powyższego należy jeszcze dodać, że pełniłem rolę promotora pomocniczego w przewodzie doktorskim ks. dra (teologii) Sergeya Trostyanskiego, który w roku 2023 obronił na Ignatianum swoją pracę doktorską z filozofii „Time, Number, Order and the Flow of Becoming: Aristotle, the Neopythagoreans and Iamblichus in Conversation". Moja praca z ks. Trostyanskim, polegająca na trosce o poprawną metodologicznie prezentację jego badań, obejmująca dyskusje i komentarze osobiste oraz zdalne, prowadzona była w całości w języku angielskim.

(a) Osiągnięcia organizacyjne

(i) Praca organizacyjna i naukowa w „Forum Philosophicum"

Po mianowaniu na funkcję redaktora naczelnego „Forum Philosophicum" stanąłem przed ogromnymi wyzwaniami organizacyjnymi, związanymi z powierzonym mi zadaniem podniesienia standardów edytorskich i naukometrycznych czasopisma. Zarazem, w ciągu 7 lat pełnienia tej funkcji kilkukrotnie znajdowałem się w sytuacji, w której obowiązki redaktora naczelnego musiałem łączyć z czynnościami sekretarza redakcji i edytora technicznego. Na początku mojej pracy nad „Forum Philosophicum" doprowadziłem do zawarcia umowy z Philosophy Documentation Center, dzięki której całość wydań czasopisma , począwszy od pierwszego rocznika, została wprowadzona do tej bazy i została udostępniona w międzynarodowych bazach PDC i EBSCO w okresie, w którym niemożliwe było uzyskanie w Polsce finansowania publicznego dla czasopism publikowanych w otwartym dostępie. Kolejnymi dużymi przedsięwzięciami organizacyjnymi, jakich się podjąłem, było przygotowywanie „Forum" do przyjęcia standardów etyki naukowej wyznaczonych przez Committee on Publication Ethics (COPE) oraz do przejścia na otwarty model publikacyjny. Dzięki tym pracom wniosek o grant MNiSW dla czasopism, jaki napisałem i złożyłem w pierwszej edycji tego programu, został zaakceptowany z oceną 98/100. W roku 2018–19 zyskałem nową grupę młodych współpracowników, którym przekazałem moje doświadczenia i wypracowaną przeze mnie bazę organizacyjną oraz procedury. Obecna ekipa „Forum Philosophicum" wcieliła w życie kolejne rozwiązania organizacyjne i proceduralne i wprowadziła Forum do uznanych baz indeksacyjnych, w tym bazy SCOPUS, doprowadzając do realizacji celów, którym służyły moje prace.

(ii) Redakcja publikacji „Plotyn. Dzieła wszystkie" — aspekt organizacyjny

Umiejętności organizacyjne i edycyjne zyskane podczas pełnienia funkcji Redaktora naczelnego „Forum Philosophicum" wykorzystuję stale w pracy nad publikacją *Dzieł wszystkich* Plotyna. Zbudowałem, m.in., bazy bibliograficzne i słownikowe i zaprojektowałem odpowiedni dla tej edycji system zapisu bibliograficznego.

(iii) Inne prace edycyjne

Dzięki doświadczeniom pracy przede wszystkim nad „Forum Philosophicum" zostałem zaproszony do edycji kilku woluminów publikowanych m.in. w wydawnictwach międzynarodowych. Moja praca nad poniższymi tomami miała przede wszystkim charakter uporządkowania systemów cytowań oraz troski o prawidłowość i jednolitości cytowań literatury klasycznej i patrystycznej, w tym o użycie wydań uznawanych obecnie za autorytatywne. Woluminy te wyliczam poniżej:

Mitralexis Sotiris, Steiris Georgios, Podbielski Marcin, et al. (red.), *Maximus the Confessor as a European Philosopher*, „Veritas" t. 25, Wipf and Stock / Cascade, Eugene, OR 2017.

Mitralexis Sotiris i Podbielski Marcin (red.), *Christian and Islamic Philosophies of Time*, Vernon Press, Wilmington, DE 2018.

Małecka-Kuzak Magdalena, Zhyrkova Anna i Podbielski Marcin (red.), *Ex Oriente Lux: Kościoły Wschodu i Zachodu na przestrzeni wieków; Churches of the East and West throughout the Age*s, „Biblioteka Forum Philosophicum" t. 1, Akademia Ignatianum/Wydawnictwo WAM, Kraków 2017.

W przypadku tomu Studia Patristica pełniłem klasyczną rolę redaktora naukowego we współpracy z redaktorem całej serii Markusem Vinzentem:

Podbielski Marcin (red.), *Christ as Ontological Paradigm in Early Byzantine Thought,* vol. 16 w *Papers Presented at the Seventeenth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 2015,* edited by Markus Vinzent, „Studia Patristica" t. 90, Peeters, Leuven; Paris; Bristol, CT 2017.

(iv) Prace projektowe i administracyjne w projektach badawczych

W wymienionych poniżej projektach badawczych oprócz funkcji badawczych związanych z rolą Głównego Wykonawcy wykonywałem liczne czynności o charakterze administracyjnym. We wszystkich tych projektach planowałem wydatki oraz zajmowałem się, we współpracy z Biurem Projektów i Kwesturą Ignatianum, przygotowywaniem raportów finansowych i związanych z nimi opisów wydatków, wykonanych prac, redagowaniem korespondencji. Szczególnie trudnym pod względem administracyjnym i wymagającym złożonych prac rozliczeniowych z mojej strony okazał się projekt *Plotyn. Dzieła wszystkie*. W projekcie tym jestem także faktycznym autorem całości uzasadnienia wniosku.

(b) Osiągnięcia popularyzacyjne

Z uwagi na ciężar zajęć organizacyjnych, edycyjnych i badawczych w projektach, nad którymi pracuję, nie angażowałem się istotnie w popularyzację moich badań historyczno-filozoficznych oraz popularyzację filozofii jako takiej. Jednak traktuję upowszechnienie dostępu do filozoficznych idei, nad którymi pracuję, jako długi proces, w którym ważną rolę spełnia udostępnienie dzieła przynajmniej jednego z filozofów starożytnych w całości w języku polskim. Pracując nad przekładem dzieł Plotyna, staram się zbudować zrozumiały dla współczesnego wykształconego czytelnika, spójny filozoficznie, ugruntowany w obecnym polskim uzusie, oparty o polską morfologię, polski system terminologiczny dla poruszanych przez Plotyna zagadnień metafizycznych. Jest to zadanie, które wymaga balansowania między naiwną dosłownością, niekiedy wręcz śmiesznością, sztucznością słowotwórczą (której staram się całkowicie unikać), sztucznym archaizowaniem oraz techniczną sztywnością zapożyczeń z języka łacińskiego zastępujących terminy greckie. Nieraz pierwsze moje pomysły służące w moim przekonaniu oddaniu oryginalnej idei Plotyna zostają słusznie skrytykowane przez moich współpracowników. Czytelnikom przekładu Plotyna pozostawiam ocenę, w jak wielkim stopniu udaje mi się osiągnąć zamierzony efekt.

Podobnym celom popularyzacji idei filozoficznych wobec publiczności wykształconej, ale nie uprawiającej profesjonalnie filozofii, służyło moje wystąpienie „God's Darkness and Diverging Spiritualities: A Catholic's Experiences at the Mount of Athos and the Mount of Jamna", na konferencji międzynarodowej Mapping the Una Sancta: On Orthodox-Catholic Ecclesiologies Today. W wystąpieniu tym oraz opartej na nim publikacji pokonferencyjnej o tym samym tytule (w: *Ecclesial Dialogues: East and West II*, numer specjalny „Analogia" 10, 93–106) dokonałem filozoficznej konceptualizacji potocznego doświadczenia człowieka wierzącego, stojącego wobec różnych tradycji kulturowych, posługując się pojęciami zaczerpniętymi z filozofii neoplatońskiej oraz Martina Heideggera.

7. Inne informacje dotyczące kariery zawodowej wnioskodawcy

(a) Instytucjonalne projekty badawcze

Prowadzone przeze mnie badania, opisane wyżej, odbywały się w ramach czterech projektów badawczych, w tym dwóch międzynarodowych. W pierwszym z nich pełniłem rolę Głównego wykonawcy oraz projektodawcy, zaś prof. Luc Brisson rolę mentora i opiekuna naukowego:

„Marie-Curie Intra-European Mobility Grant" dla realizacji projektu (nr 237665) „Fictions and Arguments of Plato's Dialogues" w Unité Propre de Recherche 76 „Centre Jean Pépin" Centre National de Recherche Scientifique, Francja, wrzesień 2009–wrzesień 2011.

Ponadto pełniłem lub nadal pełnię rolę Głównego wykonawcy w następujących projektach:

„Zapomniane korzenie średniowiecznej kwestii uniwersaliów i indywiduacji. Próba rekonstrukcji metafizyki autorów wczesnobizantyjskich: Leontiusz Bizantyjski, Anastazjusz Synaita, Maksym Wyznawca, Teodor Raithu", projekt finansowany przez Narodowe Centrum Nauki, program Opus, nr 2012/05/B/HS1/03305, lata 2013–2017.

„Neochalcedoński paradygmat filozoficzny", projekt finansowany przez Narodowe Centrum Nauki, program międzynarodowy „Harmonia," we współpracy z Institute for Studies of Eastern Christianity, Union Theological Seminary, Columbia University, Nowy Jork, nr 2016/22/M/HS1/00170, lata 2017–2019.

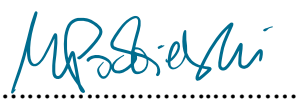
„Plotyn. Dzieła wszystkie. Opracowanie naukowe, przekład, komentarz", projekt finansowany przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego, Narodowy Program Rozwoju Humanistyki, program „Uniwersalia 2.2", nr 0193/NPRH/H22/86/2018, realizowany od grudnia 2018.

(b) Udział w konferencjach

Regularnie uczestniczę w konferencjach międzynarodowych w roli prelegenta. Od uzyskania stopnia naukowego doktora 42 razy prezentowałem wstępne wyniki moich prac (w tym artykuły obecnie przygotowywane do druku) na forum międzynarodowym oraz cztery razy przedstawiałem moje wystąpienia na konferencjach krajowych. Kompletne wyliczenie moich wystąpień konferencyjnych zawarte jest w wykazie osiągnięć naukowych.

(c) Recenzje wydawnicze artykułów zgłaszanych do czasopism

Kilkukrotnie (w ostatnich latach trzykrotnie) recenzowałem artykuły zgłoszone do czasopism międzynarodowych. Pisałem recenzje dla „Perspektyw Kultury", „Forum Philosophicum" oraz „International Journal of Platonic Tradition".



.....

(podpis wnioskodawcy)